

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO

*A PSYKHÉ* ENTRE OS GREGOS:  
DO MITO HOMÉRICO ÀS CONCEPÇÕES PRÉ-SOCRÁTICAS

CURITIBA

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO

*A PSYKHÉ* ENTRE OS GREGOS:  
DO MITO HOMÉRICO ÀS CONCEPÇÕES PRÉ-SOCRÁTICAS

Trabalho de Conclusão de Curso submetido à  
Universidade Federal do Paraná, como parte  
dos requisitos necessários para a obtenção do  
grau de Licenciatura em História.

**Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto.**

CURITIBA

2014

*Dedico este trabalho a Deus,  
criador e sustentador de todas as coisas,  
e a todos os que me apoiam diariamente nesta caminhada acadêmica.*

## AGRADECIMENTOS

*Agradeço a todos que me apoiaram, especialmente:*

*A Deus,*

*a quem devo a existência.*

*A meus pais,*

*a quem devo minha educação em todos os níveis.*

*A meu irmão,*

*grande amigo e apoiador.*

*A Juliana,*

*por ser minha companheira em todas as situações.*

*Ao prof. Renan Frighetto,*

*por ser um conselheiro e mentor.*

*Aos meus colegas e amigos,*

*pelo suporte e auxílio.*

## RESUMO

Este trabalho visa apresentar e analisar os vários sentidos e significados do conceito de *psykhé* na Grécia Antiga, de Homero aos pré-socráticos, buscando evidenciar as ideias e mentalidades que geraram tais transformações e suas relações com as re-significações do conceito ao longo da história. Da compreensão homérica da *psykhé* como uma sombra que vai para o Hades, esta passou a ser percebida como imortal a partir das religiões de mistério, sendo ainda relacionada com a individualidade desenvolvida pela literatura pós-homérica e por fim tomando forma e conceituação com as teorias pré-socráticas. A *psykhé* nos textos homéricos é, evidentemente, uma sombra que se esvai do corpo para o Hades no momento da morte, expressando não uma parte do ser humano, mas algo que existe apenas no momento da morte e após este no Hades, se aproximando muito pouco do conceito posterior de alma enquanto uma realidade imortal que expressa a realidade individual de cada pessoa. Esta transformação presente na história do conceito de *psykhé* na Grécia Antiga é o objeto de estudo deste trabalho.

**Palavras-chave:** *Alma; Grécia Antiga; História dos conceitos.*

# Sumário

INTRODUÇÃO.....	4
1. HISTÓRIA DOS CONCEITOS: PROPOSTA METODOLÓGICA.....	7
1.1. A CONSTRUÇÃO DE CONCEITOS.....	7
1.2. CONCEITOS E MENTALIDADES.....	8
1.3. CONCEITOS E IDEIAS.....	10
1.4. CONCEITOS E TEMPOS HISTÓRICOS.....	12
2. HISTÓRIA DO CONCEITO DE PSYKHÉ.....	13
2.1. HOMERO.....	14
2.1.1. A Tradição: Homero e Hesíodo.....	14
2.1.2. O mundo de Homero: sociedade e estrutura política.....	16
2.1.3. Antropologia homérica: o homem segundo Homero.....	16
2.1.3.1. Representação de “hipotaxe” e “parataxe”.....	17
2.1.3.2. A estrutura poético-mimética e a corporeidade.....	21
2.1.4. A psyché em Homero.....	22
2.1.4.1. A sombra que vai para o Hades.....	22
2.1.4.2. A vida que se vai com a morte.....	24
2.1.4.3. Entre psyché e phrénes: a expressão na ação.....	25
2.1.4.4. Sentido “paratáxico”: situação e forma de manifestação.....	28
2.2. RELIGIÕES DE MISTÉRIOS.....	31
2.2.1. Mistérios de Elêusis.....	33
2.2.2. Dionisismo.....	35
2.2.3. Orfismo.....	37
2.3. LITERATURA PÓS-HOMÉRICA.....	41
2.3.1. Poesia lírica.....	41
2.3.2. Tragédias.....	44
2.4. PRÉ-SOCRÁTICOS.....	49
2.4.1. Tales.....	50
2.4.2. Heráclito.....	52
2.4.3. Pitagóricos.....	53
2.4.4. Empédocles.....	57
2.4.5. Demócrito.....	57
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	59
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	60

## INTRODUÇÃO

A história da Grécia antiga apresenta processos de grandes transformações culturais e sociais em poucos séculos, dos tempos homéricos a Sócrates e Platão. Neste período de tempo ocorreram diversas transformações e criações, tais como: as cidades-Estado e o pensamento político (que atinge seu apogeu com *A República* de Platão e *A Política* de Aristóteles<sup>1</sup>); as religiões de mistérios, que surgem no intercâmbio religioso entre ocidente e oriente; a filosofia, proveniente de uma postura de reflexão crítica racional; além das diversas criações artísticas, que vão desde as artes plásticas até as tragédias, que marcaram a história da arte e serviram de modelo para as posteriores retomadas renascentistas. Este período de grandes modificações culmina na “revolução estrutural” da qual fala Anthony M. Snodgrass (SNODGRASS, 1981: 15-84.), na qual também a religião sofre diversas modificações, uma vez que “o próprio sistema religioso é profundamente reorganizado em estreita conexão com as formas novas de vida social representadas pela cidade, a *pólis*” (VERNANT, 2006: 41).

Este desenvolvimento da cultura grega que fundamentou a cultura ocidental como um todo serviu no desenvolvimento de vários estudos – desde as ciências naturais, até o próprio autoconhecimento do homem, na sua relação consigo mesmo, com os outros e com o cosmos. Neste sentido desenvolvem-se ideias e formam-se conceitos variados que, tendo surgido no contexto “mitológico-religioso”, passam a ser analisados e explicados por vias racionais, ganhando novos sentidos. Um exemplo disto é o conceito de *psykhé*, que de seu sentido em Homero até sua compreensão pré-socrática passa por variadas transformações, acompanhando as mudanças de mentalidade, do imaginário e mesmo da sociedade grega. O presente trabalho visa analisar a história deste conceito (*psykhé*), expondo as variadas compreensões do mesmo, relacionando-as aos respectivos contextos históricos, identificando as diretrizes e motivos de mudanças de percepção, além de problematizar as permanências e relações destas diferentes ideias ao longo da história.

No estudo da cultura e religião gregas, é necessário compreender-se que trata-se de um contexto de conceitos, ideias, mentalidades e realidades completamente diversos dos quais o homem contemporâneo está acostumado. Da religião grega à atual ideia de religião, há uma grande

---

1 Isto não quer dizer que as práticas políticas não continuassem com influências de forças predecessoras tais como os oráculos e augúrios, uma vez que estes, segundo Martin Nilsson, “eram o meio mais eficaz de influenciar o homem comum que votava na assembleia popular” (NILSSON apud FINLEY, 1985: 116).

2 A relação entre formação da ideia de Estado na Grécia e os demais avanços (culturais, religiosos, econômicos) é difícil de ser explicada, de tal forma que tanto se percebe uma forte vinculação de todos os avanços à ideia de Estado, como também os demais processos começam a criar certa independência: “O desenvolvimento do século oitavo na Grécia, é verdade, parece quase completamente centrado em volta de uma ideia abstrata: o novo conceito de Estado. Mas os avanços materiais e técnicos associados a esta ideia logo desenvolveram um ímpeto próprio.” [Minha tradução, assim como dos demais textos em línguas modernas além do português] (SNODGRASS, 1981: 49).

distância, uma vez que houveram transformações tamanhas que as próprias noções (básicas) de “religião” e tudo que esta envolve, tal como “seu papel, suas funções, tanto quanto seu lugar dentro do indivíduo e do grupo” (VERNANT, 2006: 1) já não são mais como eram antes. Quando se estuda a religião dos antigos gregos tenta-se, portanto, perceber as diferenciações e relações com o contexto atual – o que gera dificuldades e problemas metodológicos. Havendo tal situação, há várias formas de se perceber a religião grega, uma vez que surgiram muitas teorias de análise cujos autores são referências nos estudos de religião e cultura grega: André-Jean Festugière, grande estudioso, sendo cristão, acabou entendendo apenas o “culto” dos gregos como pertencente ao que ele denominava “âmbito religioso”, deixando elementos essenciais tal como a mitologia grega fora deste sistema, uma vez que não os compreendia na lógica cristã de religião<sup>3</sup>; Domenico Comparetti, de forma diferente, percebia apenas o orfismo como religião grega; James George Frazer e Jane Ellen Harrison<sup>4</sup>, da escola antropológica inglesa, percebiam a religião grega como tendo fundo de “crenças primitivas”<sup>5</sup>, vendo as religiões de maneira progressiva e valorativa. Apesar de ser necessário dar o devido crédito a tais autores, acompanhamos Jean-Pierre Vernant na ideia de que “as religiões antigas não são nem menos ricas espiritualmente nem menos complexas e organizadas intelectualmente do que as de hoje. Elas são outras” (VERNANT, 2006: 3). É esta diferenciação que se faz necessário no estudo historiográfico – o respeito pela alteridade é o que gera os necessários espaços para a incompreensão e problematizações, como é o caso do conceito de *psykhé* nos seus vários contextos.

Ao mesmo tempo que se respeita tal alteridade, é necessária a aproximação para compreensão e descrição desta realidade tão complexa que é a religião da Grécia antiga, e para isto são necessárias as analogias, uma vez que “se não houvesse analogias, não poderíamos falar, a propósito dos gregos, de piedade e de impiedade, de pureza e de mácula, de temor e de respeito diante dos deuses, de cerimônias e de festas em homenagem a eles” (VERNANT, 2006: 3), ou mesmo de coisas referentes à “alma”. Porém, também se faz necessário construir a relação destes termos com os sentidos específicos que possuíam estas ideias ou conceitos em seus contextos. Esta

---

3 André-Jean Festugière no seu estudo sobre a religião grega começa definindo a religião como a busca do Ser que “existe absolutamente, em toda perfeição e esplendor” (FESTUGIÈRE, 1954: 1), e buscando entre os gregos o que se aproxima desta sua definição de religião, não percebendo que a religião grega existe para além desta percepção de religião como busca de um Ser supremo.

4 Apesar dos limites interpretativos pelo método antropológico inglês, a estudiosa Jane Ellen Harrison é um dos grandes nomes no estudo da Grécia antiga, sendo sua obra “*Themis*” de importância crucial para um estudo pormenorizado das origens sociais da religião grega. Cf. HARRISON, 1912.

5 A distinção clássica entre “moderno” e “primitivo” desenvolve-se especialmente com Lucien Lévy-Bruhl, “que considerou a diferença básica entre o pensamento «primitivo» (...) e o pensamento moderno reside em que o primeiro é completamente determinado pelas representações místicas e emocionais.” (LÉVI-STRAUSS, 1989: 30). Esta ideia de diferenciação de sistemas pela “mentalidade primitiva”, *La mentalité primitive* como é o título do livro de Lévy-Bruhl, apresenta-se como equivocada segundo a ideia de muitos estudiosos, como Claude Lévi-Strauss, que tenta fugir deste sistema na fundamentação sobre a ideia de “selvagem”.



é a história do conceito de *psykhé* apresentada neste trabalho.

## 1. HISTÓRIA DOS CONCEITOS: PROPOSTA METODOLÓGICA

No trabalho aqui proposto, busca-se realizar um estudo de história no qual analisa-se a construção do conceito de *psykhé* desde seu significado em Homero até seu significado em Platão. Para se compreender a diferenciação destes significados, faz-se necessário compreender-se também as relações entre este conceito e os elementos que lhe são associados, tais como a mentalidade e as ideias destes contextos<sup>6</sup>.

### 1.1. A CONSTRUÇÃO DE CONCEITOS

Os conceitos são criados para expressar ideias, que acompanham as impressões gerais do ser humano. As impressões são construídas sobre “preconceitos” até serem reconfiguradas por novas compreensões<sup>7</sup> estruturadas o suficiente para serem tidas por “conceitos”, reunindo características variadas e expressando uma ideia da totalidade destas características, como bem explica Ernst Cassirer:

O conceito constitui-se (...) quando certo número de objetos acordantes em determinadas características e, por conseguinte, em uma parte de seu conteúdo, é reunido no pensar; este abstrai as características heterogêneas, retém unicamente as homogêneas e reflete sobre elas, de onde surge, na consciência, a ideia geral dessa classe de objetos. Logo, o conceito (*notio*, *conceptus*) é a ideia que representa a totalidade das características essenciais, ou seja, a essência dos objetos em questão. (CASSIRER, 1992: 42).

As “impressões preconceituosas” das pessoas, porém, são também expostas e concretizadas através da formação de conceitos generalizantes<sup>8</sup>, que tornam-se “preconceitos” pela abrangência e consequente perda de definição e precisão<sup>9</sup>. Assim, conceitos definidores de classes como “burguesia” (no seu sentido pós-Marx<sup>10</sup>), como também conceitos definidores de ideologia, ou

6 Um exemplo de procedimento neste sentido foi a pesquisa de Michel Foucault sobre a palavra grega “parresia” (FOUCAULT, 2004).

7 A perda de preconceitos é muitas vezes praticamente inconsciente: “O desaparecimento de preconceitos significa simplesmente que perdemos as respostas que nos apoiávamos de ordinário sem querer perceber que originariamente elas constituíam respostas a questões.” (ARENDT, 2011: 223).

8 Um grande exemplo de “conceito generalizante” que expressa uma “impressão preconceituosa” é o conceito de *bárbaro*, que possui longa história, com variados significados, mas que originalmente relacionava-se com a “impressão preconceituosa” dos gregos sobre os demais, distinguindo-se dos outros pela língua em comum (elemento de identidade). Sendo assim, a noção de “bárbaro” só era possível pela identificação dos gregos pela língua grega: “os bárbaros eram, então, todos aqueles que não a compreendiam, nem a falavam ou que falavam incorretamente” (TODOROV, 2010: 24-25).

9 A formação de um conceito pressupõe a limitação das características formantes do conceito, de tal forma que é um conceito, uma reunião de objetos em uma mesma classe “somente quando existem certos traços fixos, mediante os quais as coisas podem ser reconhecidas como semelhantes ou dessemelhantes, coincidentes ou não-coincidentes” (CASSIRER, 1992: 42).

10 “(...) o homônimo 'burguês' [*Bürger*] é vazio de significado, se não for examinado pela perspectiva da mudança de sentido do conceito: de cidadão ou habitante da cidade [(Stadt-) *Bürger*] por volta de 1700, para cidadão do Estado

mesmo de mentalidade, tais como “fascista”<sup>11</sup>, “direitista”, “fundamentalista”, são utilizados de forma extremamente equivocada, mostrando a generalização para o qual tendem e tornando-se “preconceitos”.

Reinhart Koselleck, historiador alemão especialista (e maior nome) da “história dos conceitos” (alemão: *Begriffsgeschichte*), bem afirmou que os “-ismos” que serviram como conceitos de agrupamento e de dinâmica para ordenar e mobilizar as massas estruturalmente desarticuladas” (KOSELLECK, 2006: 102-103), acabam indo hoje “desde o clichê até o conceito definido academicamente. Basta lembrar termos como 'conservadorismo', 'liberalismo', ou 'socialismo'.” (KOSELLECK, 2006: 103). Sendo assim, a compreensão e uso de conceitos é algo extremamente complicado, por lidar ao mesmo tempo com ideias preconcebidas e ainda latentes sobre conceitos e suas definições formais e acadêmicas. Assim sendo, no estudo da história de um determinado conceito, acaba havendo uma gama de compreensões sobre determinado conceito num mesmo contexto histórico, especialmente se tratando do público leitor para o qual o estudioso se dirige, uma vez que o conceito terá sobre si um número maior de estratificações de significado.

## 1.2. CONCEITOS E MENTALIDADES

Para o estudo dos conceitos, se faz então necessário o estudo das mentalidades, uma vez que há entre eles uma forte relação. Para se perceber a relação entre os conceitos e as mentalidades, basta atentar-se para os limites de interpretação e tradução de textos de culturas com outras mentalidades, uma vez que há regras de hermenêutica que devem ser respeitadas, tais como as listadas por Giovanni Reale:

Em primeiro lugar, na linguagem, além do nosso pensamento, exprime-se o próprio corpo, que manifesta não só a própria existência, mas o modo pela qual recebe as coisas e o mundo no qual vive.

Em segundo lugar, as palavras pronunciadas na própria língua são ricas de significados emocionais, que espelham a vida no mundo com o qual aquela língua está ligada.

Em terceiro lugar, uma língua não é nunca passível de tradução perfeita em outra, porque, para alcançar a compreensão e a expressão perfeita das mensagens comunicadas com aquela

---

[(Staats-)Bürger] por volta de 1800 e, por fim, para burguês [Bürger], no sentido de não-proletário, por volta de 1900.” (KOSELLECK, 2006: 105).

11 Paul Veyne bem lembra-nos que o nazismo da II Guerra Mundial causava transtornos ao seu grupo comunista: “Lembro-me da confusão doutrinal que em 1952 o antissemitismo hitleriano causava em nosso pequeno grupo de estudantes comunistas: estava entendido que o 'fascismo' hitleriano tinha estado a serviço da burguesia, mas para que podia ter servido o antissemitismo? Quando nos deparávamos com o problema em nossas cabeças, pensávamos rapidamente em outra coisa para não perder a fé.” (VEYNE, 2011: 205 nota 5). Koselleck bem percebe que tal impossibilidade de definição marxista do fascismo possui sua origem na própria limitação de linguagem do marxismo que tende a generalizações e assim acaba atribuindo o fascismo ao capitalismo: “Quando surgiu o fascismo, não previsto nesta linguagem ortodoxa, ela só poderia ser interpretado enquanto estágio mais avançado do capitalismo.” (KOSELLECK, 1992: 134-146 [145]).

linguagem, seria preciso ser diretamente participante do mundo que se exprime naquela linguagem. (REALE, 2002: 46).

O estudo de “história das mentalidades” é justamente a percepção das diferentes formas dos homens sentirem e agirem no mundo em relação a determinadas questões, tais como a morte, a religião ou mesmo os medos em geral<sup>12</sup>. Tais modos de agir e pensar estão necessariamente conectados à cultura do ser humano<sup>13</sup>, ou seja, ao seu contexto histórico, sendo impossível ultrapassá-lo completamente<sup>14</sup>:

Nenhum espírito pode ser completamente independente de seu ambiente e de sua época; cada um tem um processo na formação, que determina sua orientação através do duplo caminho da adaptação e da reação aos influxos que padece; em consequência disto, fica vinculado à sua época e à história anterior do pensamento e da cultura. (MONDOLFO, 1969: 32).

Na relação entre conceitos e mentalidades também se faz necessário compreender-se a metodologia própria da pesquisa historiográfica, onde faz-se necessário que o pesquisador esteja livre de ideias preconcebidas o quanto possível<sup>15</sup>, de forma a definir os delineamentos do estudo através do que a própria pesquisa oferece, ao longo desta. Trata-se de se ter uma consciência metodológica onde as mentalidades, transmitidas em conceitos analisados e de análise devem ser construídas a partir da própria pesquisa, e não anteceder-las por completo, em forma de preconceitos nos quais o pesquisador se fixa. É neste sentido que muitas pesquisas sobre a Grécia Antiga foram

12 A chamada “história das mentalidades” (francês: *Histoire des Mentalités*) surge no contexto da historiografia francesa com a Escola dos Annales. Os grandes nomes desta corrente historiográfica foram os dois primeiros representantes dos Annales, Marc Bloch e Lucien Febvre, que buscaram definir as mentalidades de períodos específicos como a Idade Média. Suas pesquisas identificaram então a mentalidade religiosa da Idade Média e mesmo a impossibilidade do ateísmo neste período – como bem se percebe no estudo de Febvre sobre Rabelais. Dando continuidade a esta forma de pesquisa, outros nomes e pesquisas surgiram, tais como as pesquisas da relação dos homens com a morte (de Philippe Ariès e de Michel Vovelle), com seus medos (Jean Delumeau), etc. A “história das mentalidades”, porém, acabou sendo utilizada em novas metodologias de pesquisa, sendo incorporada e influenciando outros estudos, tais como a “história cultural” e a “psicologia histórica”. Seja como for, os dois “pais” dos Annales foram importantíssimos no desenvolvimento destes estudos, uma vez que “a história das mentalidades, tal como foi praticada a partir dos anos 60 por Georges Duby, Robert Mandrou, Jacques Le Goff e tantos outros, deve muito ao exemplo de Febvre, como também ao de Bloch” (BURKE, 2010: 47).

13 Cultura é justamente, como bem define Claude Lévi-Strauss, “todas as atitudes ou aptidões aprendidas pelo homem enquanto membro de uma sociedade” (LÉVI-STRAUSS apud TODOROV, 2010: 38). Desta forma, o homem necessita de cultura para expressar-se, pois necessariamente expressa-se culturalmente em modos de agir e sentir relacionados às suas experiências, podendo compreender-se cultura como “uma pré-organização da experiência vivida” (TODOROV, 2010: 38). Sendo assim, a cultura fornece elementos e instruções sem os quais “não poderíamos estar certos de ter comunicado, nem mesmo nossas emoções mais elementares, ou seja, o medo e a alegria.” (TODOROV, 2010: 39).

14 O historiador francês Fernand Braudel, assumindo a liderança da Escola dos Annales após Marc Bloch e Lucien Febvre (criando a chamada “segunda geração”), distancia da “história das mentalidades” de seus antecessores, mas em seus estudos históricos marcados pela economia, buscava também encontrar as grandes durações e consequentemente as rupturas de estruturas, que apesar de começarem em episódios específicos, demoram muito para se efetuar realmente.

15 Como bem disse Fustel de Coulanges: “(...) reside aí a maior causa de erro em história. Há espíritos que, por esse único motivo, são como que incapazes de enxergar a verdade. Se a história é a mais difícil das ciências, é sobretudo porque exige do pesquisador que esteja livre de qualquer ideia preconcebida.” (COULANGES, 1887, In: HARTOG, 2003: 317).

criticadas, como o faz Jean-Pierre Vernant sobre a análise de Nietzsche<sup>16</sup>, que impõe sua mentalidade à Grécia Antiga, diferente de J.-P. Vernant, que pelo seu estudo de psicologia histórica, busca alcançar uma proximidade do que seria a mentalidade grega a partir dos seus estudos. Busca-se aqui alcançar por fim o que foi definido pelo historiador francês Lucien Febvre como “utensilagem mental” (francês: *outillage mental*), definida da seguinte forma:

(...) inventariar em detalhes e depois recompor, para a época estudada, o material mental de que dispunham os homens desta época; através de um esforço de erudição, mas também de imaginação, reconstruir o universo, físico, intelectual, moral, no meio do qual se moveram as gerações que o precederam; tornar evidente, de um lado, a insuficiência das noções de fato sobre tal ou tal ponto; por outro lado, o estudo da natureza engendraria necessariamente lacunas e deformações nas representações que certa coletividade histórica forjaria do mundo, da vida, da religião, da política. (FEBVRE apud RAMINELLI, 1990: 109).

### 1.3. CONCEITOS E IDEIAS

Além da relação entre conceitos e mentalidades, há também uma relação entre conceitos e ideias, muito próxima à relação anterior, mas que lhe difere. Dentro de uma mesma mentalidade há diversas ideias, e estas ideias podem se relacionar com um mesmo conceito. Também a mudança de mentalidade apenas surge a partir de transformações anteriores sobre as ideias, que fazendo parte, modificam (aos poucos) as mentalidades. As mentalidades se modificam, portanto, ao longo do desenvolvimento das ideias. Compreendendo a *psykhé* enquanto variadas ideias conectadas por um elo invisível da linguagem, podemos entender que “a *psyché* passa a existir no momento em que historicamente *acontece*, mas seu *acontecer* continua *acontecendo* através da História, e se mostrando a quantos têm as condições necessárias para captar o sentido do que está *acontecendo*” (ROCHA, 2001: 70). Ou seja, as variadas modificações de ideias se relacionam entre si, formando uma unidade, mesmo que esta não possa ser percebida ou compreendida antes de seu

16 Jean-Pierre Vernant afirma o seguinte sobre a análise de Nietzsche da Grécia antiga: “(...) não acredito de forma alguma na oposição entre Apolo e Dioniso feita por Nietzsche. Para mim, trata-se de pura construção, fabricação. Traduz apenas problemas e um horizonte espiritual e religioso que eram os de Nietzsche e de sua época.” (VERNANT, 2009b: 347). De fato Nietzsche em sua obra *O nascimento da tragédia*, deixa claro que parte de pressupostos e ideias preconcebidas para analisar a Grécia antiga, com modelos pré-definidos prontos para “encaixar” o que encontrasse em sua análise. Isto fica evidente no próprio formato do texto, que no §1 constrói a teoria dos modelos *apolíneo* e *dionisiaco*, sendo os pressupostos para as análises que começam a partir do §2, onde escreve: “Depois dessas pressuposições e contraposições gerais, aproximemo-nos agora dos *gregos*, a fim de reconhecer em que grau e até que ponto estavam neles desenvolvidos esses *impulsos artísticos da natureza*.” (NIETZSCHE, 2010: 29). A lógica dos impulsos apolíneo e dionisiaco não é construída a partir da análise da Grécia, pois trata-se de uma realidade da própria natureza, segundo Nietzsche, na qual os gregos necessariamente terão que se encaixar, sendo descoberto apenas “em que grau e até que ponto estavam neles desenvolvidos esses impulsos artísticos da natureza”. Desta forma Rachel Gazolla chega à seguinte conclusão: “Herdeiro da filosofia e do romantismo alemães, Nietzsche tem uma leitura da tragédia grega marcada pelo século XIX, ao mesmo tempo que resgata ângulos dessa manifestação cultural específica da pólis do século X a.C. que, diríamos, são a-históricos.” (GAZOLLA, 2011: 47).

desenvolvimento completo.

Tal relação entre ideias e conceitos, porém, deve evitar equívocos metodológicos, sendo necessário compreender-se o contexto dentro do qual cada conceito e processo histórico se encontra. Deve-se evitar pressuposições e formulações deterministas como de enlaces e direcionamentos irreais, conectando impropriamente ideias e conceitos de mentalidades completamente diferentes, como o fez Paul Carus (1900) ao propor a percepção dos mistérios gregos como “preparação para o cristianismo”<sup>17</sup>. Deve-se portanto evitar estas análises que colocam elementos criados *a posteriori* enquanto intrínsecos dentro do processo histórico, como se a história *necessariamente* tivesse que culminar em determinados elementos<sup>18</sup>, tal como a ideia da imortalidade da alma – realidade tardia dentro da história da Grécia Antiga que muitas vezes é relacionada indevidamente com outras religiões, como a cristã. Demonstra-se aqui que a ideia platônica da imortalidade da alma desenvolve-se conectada às antigas ideias relacionadas com o conceito de *psykhé*, mas não se trata de um resultado *necessário* ou mesmo *planejado*.

Como bem destacou Walter Friedrich Otto (2006), há uma tendência historiográfica que data do século XIX de compreender-se a religião grega em perspectivas “evolucionistas”<sup>19</sup>, buscando em fatos mais antigos evidências que apontem para um direcionamento prévio no sentido de determinados resultados, ou mesmo imaginando pressentimentos e antevisões de ideias religiosas posteriores, tais como as de “alma”, “imortalidade” ou mesmo “monoteísmo”, como se as modificações religiosas fossem melhorias naturais e resultantes da própria força histórica, que direcionaria o homem às verdades hoje compreendidas, de tal modo que muitas vezes os pesquisadores “têm projetado no homem arcaico sua própria imagem” (OTTO, 2006: 33),

17 A ideia da filosofia grega ou de elementos gregos (tal como neste caso as religiões de mistérios) enquanto “preparação para o cristianismo” (recorrente com a expressão latina *Praeparatio Evangelica*) foram desenvolvidas desde a antiguidade através do neopitagórico Numênio e os apologistas cristãos, desenvolvendo-se no Renascimento e continuando “a influenciar por muito tempo as visões aceitas” (BURNET, 2007: 31).

18 Esta compreensão equivocada da história é a “história teleológica”, especialmente presente no regime historiográfico vigente no século XX, na mentalidade e crença no “progresso”. Trata-se do regime de historicidade que François Hartog define como 'regime de historicidade moderno' que “é marcado pelo futurismo, ou, de acordo com a terminologia koselleckiana, pelo progressivo afastamento entre o horizonte de expectativas e o espaço de experiências. Trata-se de um regime em que estudar a história, investigar o passado, é uma forma de realizar o futuro. A história não aparece na modernidade como fonte de exemplos, não se busca ensinamentos, ela não é mestra da vida. O estudo do passado relaciona-se ao sentimento de desenraizamento promovido pela aceleração temporal moderna, e, sobretudo, pelo desejo de se conhecer o sentido da história.” (ROCHA, 2008: 2). Neste modelo se desenvolveram as famosas “filosofias da história”. Ludwig von Mises aponta para duas características necessárias às 'filosofias da história': “Toda variedade de filosofia da história deve responder a duas questões. Primeira: qual é o fim objetivo último e o caminho a este ser alcançado? Segunda: por que meio as pessoas são induzidas ou forçadas a seguir este curso? Somente se ambas as perguntas forem completamente respondidas o sistema é completo.” (VON MISES, 2007: 162-163). Konrad Lorenz, porém, define três atos que formam a unidade funcional de um sistema teleológico (como as 'filosofias da história'): “primeiro, a definição de um objetivo (...) segundo, uma escolha dos meios a partir do objetivo definido (...) terceiro, a realização do objetivo através da sequência causal dos meios escolhidos.” (LORENZ, 1986: 23).

19 Cabe destacar que o debate em que Walter Otto se insere é muito amplo, não cabendo aqui uma posição sobre todos os pontos que são por ele questionados na historiografia ou mesmo na crítica a autores bastante importantes nesta pesquisa aqui apresentada, tais como Martin P. Nilsson e seus pares da “escola etnológica”.

entendendo as diferenças do homem arcaico como “ausências” ou mesmo “deficiências” em relação ao homem moderno, como se a *alma*, por exemplo, tivesse sido *descoberta*, e não *formulada*. Trata-se de um equívoco que o filósofo alemão Martin Heidegger cometeu e que muitos pesquisadores continuam cometendo.

#### 1.4. CONCEITOS E TEMPOS HISTÓRICOS

A história da filosofia, assim como a história de um conceito não podem dar-se independentes de um estudo das estruturas sociais e econômicas com as quais se relacionam. Além de se perceber a dependência evidente entre as ideias e as situações sociais, deve-se compreender que há também uma influência mútua, ou seja, trata-se de uma relação de construção, como se percebe com as interrogações que o filósofo George Thomson fez: “Mas se o progresso do pensamento depende do progresso da sociedade, de que depende o progresso da sociedade? E que relação mantém o pensamento civilizado com a sociedade civilizada?” (THOMSON, 1972a: 213). Thomson encontrou o marxismo enquanto resposta para tais interrogações, entendendo a luta de classes como o mecanismo propulsor das transformações da sociedade e do pensamento, porém cabe um estudo mais profundo antes de se concluir alguma coisa.

## 2. HISTÓRIA DO CONCEITO DE PSYKHÉ

Em geral os dicionários filosóficos explicam o termo “*psykhé*” no sentido da interpretação socrático-platônica – enquanto um elemento divino no homem, contrapondo-se ao corpo do mesmo – porém, o conceito de *psykhé* sofre diversas modificações ao longo dos séculos dentro da cultura grega, de tal forma que simplesmente traduzir este termo por “alma”<sup>20</sup>, hoje relacionado com o conceito platônico (ou mesmo cristão), é uma postura hermenêutica que “não leva em conta as transformações históricas sofridas pela língua e mentalidade grega” (OLIVEIRA, 2008: 9). Tais transformações podem ser percebidas e analisadas na história grega desde Homero até Platão. Somente seguindo esta trajetória e analisando as várias mentalidades e ideias com as quais este conceito se relaciona ao longo da história grega, que pode-se compreender a pluralidade de significados que o conceito de *psykhé* possuiu e ainda possui nos diversos textos e fontes que possuímos da Grécia Antiga.

Busca-se evitar as tendenciosas perspectivas sobre o desenvolvimento do conceito de *psykhé* na Grécia antiga, como se houvesse um universo espiritual pré-definido – para o qual as ideias teriam se direcionado desde o início do processo –, até porque “não há universo espiritual existente em si, fora das diversas práticas que o homem desenvolve e renova continuamente no campo da vida social e da criação cultural” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 21). Assim, faz-se necessário o estudo não apenas da religião e filosofia gregas, onde o conceito terá papel principal, mas também do contexto cultural e social na qual os vários momentos e percepções estavam inseridos. Ao mesmo tempo, porém, se entenderá que há uma “história psicológica do homem ocidental” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 38), na qual os conceitos se constroem sobre ideias que são desenvolvidas em um processo de dependências, ou seja, apesar de evitar-se aqui uma perspectiva “teleológica”, não se pode evitar perceber as mudanças no conceito de *psykhé* na Grécia antiga dentro de uma perspectiva linear, percebendo os vários usos deste conceito não como estágios, mas como momentos de um mesmo processo histórico.

---

20 “A palavra *psykhé* é tradicionalmente traduzida nas línguas modernas pelo equivalente em português de alma; em inglês, *soul*; francês, *âme*; em alemão, *seele*; em espanhol, *alma*; em italiano, *anima*. A tradução da palavra por alma é a menos inadequada e é aceita amplamente pelos especialistas, mas os significados de alma nas línguas modernas não abarcam completamente a área semântica do original” (OLIVEIRA, 2008: 10). Uma simples tradução não transmite os vários significados e a história por trás deste conceito.



## 2.1. HOMERO

### 2.1.1. A Tradição: Homero e Hesíodo

O primeiro contexto que se faz necessário analisar-se para se entender a história do conceito de *psykhé* na Grécia Antiga é a obra de Homero, sendo necessário para isto compreender-se quem era Homero para os gregos antigos. Homero e Hesíodo não eram apenas a base da tradição grega, mas eram quase a tradição cultural grega em si. É certo que Homero era considerado por todos os gregos não apenas como o maior de todos os poetas, mas também o próprio “nome de Homero tornou-se sinônimo de poeta” (CARPEAUX, 1959: 52). Suas duas principais obras, a *Iliada* e a *Odisseia*, eram utilizadas como livros didáticos nas escolas gregas, servindo como mecanismos de exemplificação mítica, além de servirem de base cultural e mesmo vivencial para crianças e adultos, uma vez que “os gregos de todos os tempos encontraram em Homero respostas quanto à conduta da vida” (CARPEAUX, 1959: 59). Homero era, portanto, a base da *paidéia*<sup>21</sup> grega, chegando a ser “por muito tempo o equivalente do que o grego médio entendia por 'paideia'” (JAEGER, 2002: 65), ou seja, “o educador grego por excelência” (TEIXEIRA, 1999: 13)<sup>22</sup>. Porém, a partir do século VI a.C. começa a ocorrer um processo de crítica homérica, na qual começa-se a questionar-se a autoria homérica e a veracidade dos fatos narrados.

A crítica homérica, conhecida como “questão homérica”<sup>23</sup>, fez-se na antiguidade de forma muito semelhante à crítica moderna da Bíblia, como bem compara Otto Maria Carpeaux: “(...) a autenticidade das epopeias homéricas – a famosa 'questão homérica' – teria tido a maior importância para os gregos antigos, a mesma que tinham nos séculos XVIII e XIX as discussões entre os

21 Apesar da comum tradução de *paidéia* por “educação”, o sentido original do conceito de *paidéia* vai para muito além, como bem destacou o grande nome neste assunto, o estudioso alemão Werner Jaeger: “Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como *civilização*, *cultura*, *tradição*, *literatura* ou *educação*; nenhuma delas, porém, coincide realmente com que os Gregos entendiam por *paidéia*.” (JAEGER, 2003: 1). Para se compreender o que realmente significava a *paidéia*, é necessário um estudo histórico semelhante (ou muito superior, como é o estudo de Jaeger) ao que se pretende aqui com o conceito de *psykhé*, uma vez que “o seu conteúdo e significado só se revelam plenamente quando lemos a sua história e lhes seguimos o esforço para conseguirem plasmar-se na realidade.” (JAEGER, 2003: 1).

22 O próprio Platão afirma que Homero foi “o educador da Hélade [Grécia]”, em: *República*, X, 606e.

23 Apesar da “questão homérica” ter começado na antiguidade, onde haviam mesmo escolas de análise crítica, tais como a de Alexandria e a de Pérgamo (SOUZA, 2010: 323) – que não criticavam apenas os textos homéricos, mas buscavam também encontrar as melhores cópias dos textos clássicos (RIVAUD, 1962: 14) –, a questão foi ressuscitada por Friedrich August Wolf, que em seus *Prolegomena ad Homerum* (1795) mostra as discrepâncias entre a *Iliada* e a *Odisseia*. Com seus estudos, “Wolf negou a unidade das epopeias, que seriam composições do gênio coletivo dos gregos” (CARPEAUX, 1959: 57). A partir de Wolf outros estudiosos deram suas teses: Karl Lachmann, que considerou a *Iliada* como a unificação de 16 poemas independentes; G. Hermann, que admitiu o nome de Homero apenas para dois poemas curtos dentro das duas grandes obras. Em outro sentido se deram as teorias unitárias, pelas quais há uma unidade nestas obras, mostrando uma autoria, decorrente da composição a partir da tradição oral. No sentido da teoria unitária as pesquisas de Milmann Parry e Albert Lord foram de grande importância, mostrando as “fórmulas” existentes, que conectam os poemas, de modo que a teoria unitarista começou a ganhar mais espaço na discussão.

teólogos sobre a autenticidade dos livros bíblicos.” (CARPEAUX, 1959: 53). Porém, tal crítica de modo algum anulou a validade e importância de Homero, que “continuou a ser daí em diante uma autoridade” (BURKERT, 1991: 60), até porque não se questionava a existência de Homero ou mesmo sua autoria das obras, mas somente de certas passagens (VIDAL-NAQUET, 2002: 121)<sup>24</sup>. O nome de Homero não apenas “significava a 'tradição'” (CARPEAUX, 1959: 52), como também significava “o próprio mundo grego” (CARPEAUX, 1959: 59), sendo a base da literatura grega em um contexto no qual a identidade grega, helênica, se dava especialmente pela língua e pela cultura<sup>25</sup>, ou seja, em grande parte por Homero.

Na tradição grega, logo abaixo de Homero está Hesíodo, que lhe sendo posterior, não faz uma reprodução do seu predecessor, mas “narra mitos ignorados ou apenas esboçados nos poemas homéricos” (ELIADE, 1994: 132) buscando elementos e crenças religiosas pré-homéricas, de modo a construir o outro lado da tradição<sup>26</sup>, pois “canta em verso as sombras que Homero evitava” (SCHÜLER, 2002: 170). Distante de Homero – que trata das guerras e aristocracias<sup>27</sup>, Hesíodo escreve para camponeses, tratando especialmente da justiça. Como bem disse Otto Maria Carpeaux, Hesíodo “é o Homero dos proletários<sup>28</sup>, é o reverso da medalha” (CARPEAUX, 1959: 61). Pode-se afirmar, portanto, que tanto Homero quanto Hesíodo tiveram na religião grega “um valor quase

24 Uma das principais questões de conflito sempre foi a grande diferença de estilo e linguagem entre a *Ilíada* e a *Odisseia*, levando os críticos modernos, e talvez mesmo Aristóteles – se a teoria de James A. Notopoulos (1949: 7-8) estiver correta – a perceberem que se trata de uma unidade inorgânica.

25 A identidade grega não se dava tanto pela questão racial, existente mas pouco determinante no contexto da Grécia Antiga. Sabia-se da existência de vários povos no território grego – aqueus, élios, jônios, dóricos, etc. – porém tal diferenciação não tinha o valor da real identificação dos gregos, que se dava através da língua. Apesar da identidade grega se construir também dentro de espaços, como é o caso de Olímpia, cujo santuário “ficou conhecido na história da Grécia antiga como o local neutro de encontro para os gregos competirem nos jogos e exporem suas individualidades e similaridades culturais” (LAKY, 2012), a identificação grega se faz na contraposição com o “outro”, construído na imagem do “bárbaro”, sendo que a noção de *barbaroi* é inicialmente de caráter linguístico, designando aqueles que não falam grego, sendo proveniente de *barbar*, onomatopeia de imitação ao som de quem tem dificuldade de se expressar, que possui um modo de falar áspero (HARTOG, 1999a: 112).

26 Hesíodo inova, por exemplo, na categorização dos seres divinos, uma vez que “foi o primeiro a distinguir de modo claro e nítido (...) as diferentes classes de seres divinos repartidos entre quatro grupos: deuses, demônios, heróis, mortos.” (VERNANT, 2006: 51). Também inova por surgir como indivíduo, autor, além de seu método genealógico: “[Hesíodo] é o mais antigo escritor grego que surge como indivíduo; ao mesmo tempo, é o representante e criador determinante de uma forma de pensamento arcaica fundamental, a «Genealogia»” (BURKERT, 1991: 43). Ao mesmo tempo que inova também retoma mitos antigos deixados de lado por Homero. Segundo Rodolfo Mondolfo uma das tradições retomadas por Hesíodo é evidenciada pelas “pavorosas visões” descritas por este quanto a monstros como Tifeo, sendo “documento da sobrevivência de antigas representações religiosas, as quais não se apagam das tradições míticas dos gregos” (MONDOLFO, 1957: 36).

27 Trata da guerra e das aristocracias tendo como público também guerreiros aristocratas: “Quando lemos a *Ilíada* e a *Odisseia*, não podemos esquecer que esses poemas eram destinados a serem recitados para um auditório de homens ricos e poderosos, capazes de ir à guerra armados da cabeça aos pés” (VIDAL-NAQUET, 2002: 15).

28 Trata-se de um termo anacrônico, cujo sentido é o de referir-se às camadas baixas dentro do contexto socioeconômico da Grécia Antiga: “É aos pastores e agricultores da raça antiga que se dirige” (BURNET, 2007: 24). A questão de diferenciação entre Homero e Hesíodo, é, portanto, o público. Mesmo que Homero tenha influenciado toda a Grécia, “ele destinou seus poemas a uma audiência específica: os membros de uma aristocracia militar” (ELIADE, 1994: 131). Assim se compreende a própria forma aristocrática na qual delineia os deuses: “A comunidade divina é uma cópia das condições da época cavaleiresca. A sede dos deuses é, portanto, uma acrópole com sua fortaleza real, o Olimpo; (...) Ali se sentam os deuses em seus tronos e bebem vinho, como os príncipes feacios na casa de Alcino.” (NILSSON, 1961b: 185).

canônico” (VERNANT, 2006: 16), mesmo que Homero tenha tido maior destaque.

### 2.1.2. O mundo de Homero: sociedade e estrutura política

Equivoca-se quem pensa a religião grega como sendo unilinear ou mesmo homogênea. Mesmo os textos homéricos – maiores representações da autoridade e tradição religiosa – evidenciam a mistura presente na religião grega, “ao mesmo tempo, anatólica e grega, ctônica e urânica” (LÉVÊQUE, 1988: 120). Ora, a própria Grécia, *Hélade*, apresentava-se como uma unidade relativa, já que tratava-se de diversas ilhas e territórios tanto da Anatólia quanto da península balcânica que possuíam elementos culturais em comum, mas não necessariamente uma cultura única ou mesmo estruturas sociais semelhantes. Também aquilo que compreendeu-se por “cultura grega” deu-se de forma gradual, onde elementos de várias culturas como a micênica e a minoica exerceram influências. De fato existia na antiguidade um forte comércio que se estendia dos Bálcãs até o Oriente, conectando a atual Grécia e a Babilônia, tendo como um dos principais pontos a ilha de Creta, destacada em sua cultura avançada e seu comércio. Esta acabou por desaparecer, mas deixou influências difíceis de se determinar e precisar na cultura grega, pois – como bem afirmou Pierre Lévêque – “nunca se dirá tudo acerca do que a religião grega retirou da cretense” (LÉVÊQUE, 1988: 119). Porém ao mesmo tempo é difícil se precisar as influências asiáticas na cultura minoica, certamente considerável<sup>29</sup>.

### 2.1.3. Antropologia homérica: o homem segundo Homero

A compreensão homérica de “alma”, ou seja, o uso que Homero faz do conceito de *psykhé*, é bastante divergente do que virá a ser posteriormente a compreensão platônica de alma. A forte relação estabelecida entre Platão e toda a cultura ocidental faz com que seja necessário distinguir-se a compreensão “tradicional” sobre *psykhé* – influenciada por Platão – e o sentido homérico desta. Também se faz notar que “para compreender e avaliar a novidade efetiva da compreensão da alma no *Fédon* de Platão, impõe-se precisar o conceito de *psyché* em Homero” (SANTOS, 1999: 24). Em Homero os termos gregos *psykhé* e *soma* possuem sentidos completamente diferentes do que se compreende hoje ou mesmo se compreendeu na época de Platão por “alma” e “corpo” (SANTOS, 1999: 22).

De fato, pode-se dizer que não há em Homero nem o conceito de “alma” nem o conceito de

<sup>29</sup> O filósofo marxista George Thomson analisa em seu livro *The First Philosophers* a influência asiática na cultura grega, destacando o comércio mediterrâneo, evidenciado pelas pesquisas arqueológicas tais como as de Claude F. A. Schaeffer e Sir Leonard Woolley (THOMSON, 1974a: 129-134).

“corpo”. Diferente do que viria a se tornar a *psykhé* em Platão, esta não é compreendida em Homero como parte do homem, uma vez que este não era dividido entre “corpo” e “alma”, nem era visto de forma dualista, até porque a *psykhé* não possuía origem divina (ou essência divina), e em nenhum momento estava relacionada à imortalidade pessoal em uma vida pós-morte, pois esta ideia era inexistente na mentalidade e no imaginário homérico. Assim, define-se em contraste com Platão o que *psykhé não era* para Homero, mas não define o que esta *era*, naquele contexto – para tanto é necessário compreender-se a mentalidade homérica, expressa não apenas nos escritos como na própria linguagem destes.

Para se compreender o sentido homérico de *psykhé*, faz-se necessário entender-se a mentalidade homérica em sua plena conexão com o corpo, expressa tanto na ideia quanto na linguagem homérica, uma vez que a linguagem, que constrói os conceitos, “não é só instrumento do pensamento ou da alma, mas também do corpo” (REALE, 2002: 46). Tal realidade é especialmente perceptível e mesmo evidente em Homero, que expressa seu modo de expressar-se que pode ser definido como “paratáxico”, uma definição generalizante mas que serve como mecanismo de estudo.

#### 2.1.3.1. Representação de “hipotaxe” e “parataxe”

Apesar das pesquisas na relação entre linguagem e corporeidade ainda estarem em processo de desenvolvimento<sup>30</sup>, há conceituações importantes que colaboram muito no estudo e compreensão

---

30 Jean-Pierre Vernant propõe a compreensão da conexão e da diferenciação entre os diferentes modos de figuração do divino na religião: “mito, rito, representação figurada, tais são as três formas de expressão – verbal, gestual, por imagem – através das quais a experiência religiosa dos gregos se manifesta, cada uma constituindo uma linguagem específica que, até em sua associação às outras duas, responde a necessidades particulares e assume uma função autônoma” (VERNANT, 2006: 24). É necessário, portanto, diferenciar as formas de expressão, pelo fato de que se desenvolvem em suas peculiaridades. Porém, tais conexões se dão de forma indissociável numa espécie de rede, como afirma Georges Dumézil: “Conceitos, imagens e ações articulam-se e formam por suas ligações uma espécie de rede na qual, de direito, toda a matéria da experiência humana deve se prender e se distribuir” (DUMÉZIL apud VERNANT, 2006: 28); desta forma, “mito, figuração e ritual operam todos no mesmo registro do pensamento simbólico” (VERNANT, 2006: 28), apesar das diferenças e especificidades. Segundo Walter Otto, “rito autêntico sem mito não existe, assim como não há mito autêntico sem rito (...) [pois] os dois são a mesma coisa” (OTTO, 2006: 42). Sobre o simbolismo das ações também comentou Friedrich Nietzsche quando escreve a respeito da inovação dionisíaca na cultura grega, que incorpora o simbolismo corpóreo (apesar de não concordarmos com a teoria nietzschiana): “Agora a essência da natureza deve expressar-se por via simbólica; um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos.” (NIETZSCHE, 2010: 32). Infelizmente, porém, não possuímos informações completas destes três elementos, dos quais fala Vernant – provavelmente influenciado por Otto, que defende haverem três estágios da auto-manifestação mítica da divindade: a gestual, a imagética e a verbal, como pode-se entender a partir do que ele escreve (OTTO, 2006: 42-44). Enquanto temos informações dos mitos e imagens em abundância, os ritos em sua maioria se perderam: “Nenhum mito grego chegou até nós com seu contexto cultural. Conhecemos os mitos como 'documentos' literários e artísticos e não como fontes, ou expressões, de uma experiência religiosa vinculada a um rito. Todo um setor, vivente, popular, da religião grega nos escapa, e justamente porque não foi expresso de uma maneira sistemática por escrito.” (ELIADE, 1994: 138).

da mentalidade homérica e consequentemente de seu sentido para o conceito de *psykhé*. As pesquisas de Gerhard Krahmer, estudioso alemão da arte grega, levaram-no a distinguir duas formas específicas de compreensão e representação da realidade, evidenciadas nas expressões artísticas: o modo da “hipotaxe” e da “parataxe”. A primeira forma, a “hipotaxe”, vale-se da *subordinação*, implicando em nexos lógicos precisos, enquanto a segunda forma, a “parataxe”, vale-se da *coordenação*, implicando na justaposição e sucessão, sem explicitação dos nexos lógicos (REALE, 2002: 23). Neste sentido, pode-se afirmar que a compreensão da antropologia homérica aproxima-se muito mais da forma “paratáxica”, exprimindo-se e mesmo pensando o mundo de forma semelhante a outras mentalidades, como é o caso da antropologia semítica, quando em comparação com formas “hipotáticas” de expressão e pensamento – mesmo que sejam da cultura grega, como é o caso da antropologia platônica. Neste sentido a relação da compreensão homérica do homem com a compreensão semítica pode ser de grande valia – como veremos adiante – pelo fato de que ambas encaixam-se no *modelo de pensamento paratático*. A expressão paratática do homem tende a representá-lo simplesmente como partes dissociadas – evidenciando seus braços, pernas, etc – (como “partes coordenadas”, pode-se dizer), diferente da expressão hipotática, que tende a representá-lo em sua unidade, como pessoa ou mesmo corpo (como “partes subordinadas”). Esta diferenciação construída por Krahmer serviu especialmente para diferenciar na arte grega antiga as formas de representação do período *arcaico* (paratático) e *clássico* (hipotático), porém quando comparada com outras expressões artísticas demonstra como as artes e tal definição de modelo artístico serve para expressar modelos de compreensão da própria realidade, ou seja, a “utensilagem mental” (francês: *outillage mental*) das várias culturas e tempos, como diria Lucien Febvre<sup>31</sup>.

Seguindo uma lógica “paratática”, Homero – como bem explica Bruno Snell – “não tem nenhuma palavra para designar o braço ou a perna, mas apenas a mão, o antebraço, o braço superior, o pé, a canela e a coxa. Falta igualmente uma palavra para designar o tronco” (SNELL apud REALE, 2002: 21). Assim, Homero não fala de “corpo”, sendo utilizado por ele o termo grego *soma* – que posteriormente é utilizado como “corpo” – em sentido de “cadáver” apenas, como já havia percebido Aristarco<sup>32</sup>. Homero vale-se para designar ideias próximas ao que posteriormente veio a ser compreendido como “corpo” (“*soma*”) das seguintes palavras: “*demas*” (δέμας), que

31 Lucien Febvre foi o criador do conceito de “utensilagem mental” (*outillage mental*), sendo ao lado de Marc Bloch um dos fundadores do que ficou conhecida como a história das mentalidades (como já explicado anteriormente). Em seu artigo *Les Principaux Aspects D'une Civilisation* (1962), Febvre “examinou as condições materiais e seus efeitos sobre as estruturas físicas e psicológicas dos homens dos séculos XVI e XX. Tinha o intuito de realizar aproximações para constatar as diferenças no modo de sentir das sociedades, em suas vivências, em determinadas condições materiais” (SANTANNA, 2008: 42). Sendo assim, pode-se comparar o método de relação entre condições materiais e estruturas psicológicas utilizado por Febvre e Krahmer.

32 Aristarco da Samotrácia (216 a.C. - 144 a.C.) foi um filólogo e gramático da Escola de Alexandria. Foi diretor da Biblioteca de Alexandria e um dos grandes estudiosos de Homero, sendo nome destacado na “questão homérica”. Segundo a Suda, teria publicado mais de 800 livros. Veja: Suda, α.3892.

possui muito mais o sentido de “figura”, “estatura”, “aspecto” (SANTOS, 1999: 23); “*melea*” (μέλεα), que se aproxima mais de “membros”; “*gyia*” (γυῖα), que também tem o sentido de “membros”; e “*chros*” (χρῶς)<sup>33</sup>, que significa “pele” (REALE, 2002: 30-32). Neste sentido a corporeidade, com suas partes, é essencial na compreensão do vocabulário homérico e sua mentalidade, uma vez que apesar destes termos se aproximarem em parte do conceito de “corpo” que viria a se desenvolver posteriormente com “*soma*”, na verdade “a língua homérica não dispõe tampouco de um outro vocábulo capaz de indicar o corpo em sua unidade viva e orgânica” (SANTOS, 1999: 23).

No que diz respeito ao *método lexical* utilizado por Bruno Snell (2005) e outros autores, faz-se necessária uma explicação. Bruno Snell deduz que, não havendo uma palavra correspondente a determinada ideia, como o “corpo”, a “alma” ou mesmo a “pessoa” (*self*), tal ideia inexiste na mentalidade homérica. Trata-se do argumento *ex silentio* do *método lexical*, segundo o qual “se uma cultura não possui uma palavra para algo, então não reconhece a existência deste algo” (GASKIN, 1990: 3). Há estudos que apontam no sentido de que é necessário se compreender também que um texto não necessariamente vai se valer de todos os conceitos de uma cultura<sup>34</sup>, da mesma forma que uma cultura pode se construir a partir da leitura dos textos. De fato, pode-se pensar que “o exame do vocabulário de um autor não é suficiente para a compreensão textual” (SCHÜLER, 2002: 170)<sup>35</sup>, porém as evidências tanto de vocabulário quanto de mentalidade – ideias, conceitos e cultura – parecem apontar para a possibilidade das (des)construções conceituais de Snell, sendo necessária

33 Segundo Giovanni Reale, a palavra “*chros*” é a palavra do vocabulário homérico que mais se aproxima do sentido posterior de “corpo” (REALE, 2002: 32), uma vez que, como bem destacou Bruno Snell, “*chros*” não é a pele em sentido anatômico (“*derma*”), “e sim a pele como superfície do corpo, como invólucro, como portador da cor, e assim por diante” (SNELL, 2005: 6). Porém, segundo Bruno Snell, “entre as palavras que encontramos em Homero a que, mais que todas, corresponde à forma mais tardia σῶμα é a palavra δέμας” (SNELL, 2005: 5).

34 Como bem destaca Trajano Vieira, o método lexical – adotado por Bruno Snell e aqui evitado – é uma abordagem que “tem sido alvo de críticas constantes” (VIEIRA, In: SNELL, 2005: xv). De fato “os críticos dessa tese multiplicaram-se nos últimos anos” (VIEIRA, In: SNELL, 2005: xv), com destaque no Brasil para Paula da Cunha Corrêa, segundo a qual, “o que não existe nos textos homéricos poderia ter existido no vernáculo jônico ou em outras tradições poéticas da época” (CORRÊA, 1998: 49). De fato sua crítica é válida e importante, porém, quando afirma que “Snell não leva em consideração uma palavra que, em Homero, representa o corpo vivo na sua totalidade: *démas*” (CORRÊA, 1998: 32), não procede de forma a demonstrar de fato o que faz Snell. Snell analisa o termo *démas* e chega a afirmar que trata-se da palavra que em Homero “mais que todas, corresponde à forma mais tardia σῶμα” (SNELL, 2005: 5). A questão é que Corrêa não aceita o argumento de Snell quanto a *démas* ter sentido diferente de soma por ser encontrado somente no acusativo (CORRÊA, 1998: 32 nota 8).

35 Cabe destacar que a crítica de Donaldo Schüller a Bruno Snell (SCHÜLER, 2002) quanto ao seu método lexical não é suficiente nem pretende questionar sua validade, uma vez que suas críticas são mais irônicas que argumentativas: “Mas como entender os gregos afeitos a banquetes (Ulisses mais que todos) se lhes faltava estômago? (...) Muito menos se entende o navegador que deslumbra Nausícaa, se ele não era mais que braços e pernas” (SCHÜLER, 2002: 197). A crítica de Schüller quanto ao fato de que “deveríamos pensar em invenção e não em descoberta” (SCHÜLER, 2002: 196), já era respondida por Snell: “O espírito não é ‘inventado’ da maneira que o homem inventa um instrumento apto a melhorar o rendimento de seus órgãos físicos, ou um método para o estudo de determinados problemas.” (SNELL, 2005: xviii). A crítica de Schüller quanto ao “determinismo evolucionista de Bruno Snell” (SCHÜLER, 2002: 196), porém, apesar de breve é válida (explicada pelo curto espaço do artigo referido).

uma análise mais apurada, como o faz Richard Gaskin (1990)<sup>36</sup>. De fato “não é possível deduzir, com base no fato de uma palavra não ser utilizada, que não exista o sentido que ela designa<sup>37</sup>” (VIEIRA, In: SNELL, 2005: xv), porém deve-se tomar em conta que o argumento fortalece-se também no fato de não somente identificar a *ausência* de palavras que expressam determinada ideia, mas também a própria *presença* de palavras que expressam determinada ideia, tendo outros sentidos no contexto. A isto também se soma uma compreensão da própria mentalidade do período, na qual o trabalho de Snell como filólogo foi de buscar soluções para as “lacunas” antes constatadas de modo a formar-se uma explicação coerente e sistemática<sup>38</sup>. A ausência de linguagem é resultado de uma ausência no plano psicológico, como bem atesta Jean-Pierre Vernant sobre a ausência da “vontade” entre os gregos: “ausência que já denuncia, ao nível da linguagem, a falta de uma terminologia apropriada da ação voluntária” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 53). O erro está na dedução do método lexical, de fato adotado por Snell e bem criticado por Gaskin, que bem demonstra que “ao contrário do que o método lexical supõe, é bem possível (e mesmo inteiramente normal) para um indivíduo ou cultura em dispor de um conceito para o qual não se possui um nome” (GASKIN, 1990: 4).

O *método lexical*, portanto, é bastante precário, porém as ideias aqui assumidas fortalecem-se na identificação do vocabulário com elementos da mentalidade, da cultura e mesmo da estrutura dos poemas, como será exposto abaixo. O fato é que os recortes apresentados nesta pesquisa são conscientemente medidas com certa generalização, mas que se fazem necessárias para um estudo mais pormenorizado.

Através dos exemplos mencionados anteriormente quanto à ideia de “corpo” pode-se perceber os elementos paratáxicos em Homero, porém de fato a “parataxe em Homero se estende para além do estilo e caracteriza a estrutura e pensamento dos poemas” (NOTOPOULOS, 1949: 7), como bem evidencia James A. Notopoulos em seu artigo “*Parataxis in Homer*” (1959). O próprio fato das obras homéricas serem uma unidade inorgânica, com uma pluralidade de histórias, sendo

36 A crítica de Gaskin centra-se na negação das conclusões de Snell, defendendo que diferente do que este afirma, “o mundo de Homero contém pessoas (*selves*)” (GASKIN, 1990: 5). Segundo Gaskin, Snell “aproxima-se de Homero com expectativas inapropriadas” (GASKIN, 1990: 2), não percebendo que, apesar de não haver uma palavra (nome) para o *'self'*, isto não implica em não haver a ideia (conceito) do mesmo, evidente no uso dos pronomes pessoais e nomes próprios. Ora, o próprio português não possui nenhuma palavra que traduza ou exprima completamente o sentido da palavra inglesa *'self'*, utilizada por Gaskin, mesmo que tal conceito seja presente no pensamento brasileiro que vale-se desta língua que é a portuguesa. O *'self'* deve ser, portanto, buscado simplesmente no que significa – “aquilo que unifica as várias funções da mente” (GASKIN, 1990: 3), entendidas por Gaskin (1990: 5) como existindo na linguagem homérica em determinados usos de *nóos* (νόος) e *thymós* (θυμός), havendo ainda o caso explícito de *nóon kai thymòn* (νόον καὶ θυμὸν), onde “obviamente forma uma ideia única com ambos elementos cognitivo e volitivo” (GASKIN, 1990: 6).

37 Nesta crítica, a argumentação de Corrêa é bastante interessante, lembrando que não há um único termo em alemão que traduza todos os usos e significados de “*mind*” (inglês), mas vários termos como “*Gemüt*”, “*Seele*”, e “*Geist*” que lhe sobrepõem (CORRÊA, 1998: 34, nota 14).

38 Cf. a explicação do próprio Snell: SNELL, 2005: xxii.

“o resultado de uma composição oral e certas condições que acompanham as composições orais” (NOTOPOULOS, 1949: 9), demonstra o caráter paratáxico, muito próximo de algumas imagens semelhantes, tais como o *Vaso François*, cuja disposição paratáxica é semelhante à homérica (NOTOPOULOS, 1949: 12) ou mesmo de esculturas, cuja transformação de um modelo paratáxico para um hipotáxico acompanha a literatura e a pintura.

Segundo James A. Notopoulos, as pesquisas do aspecto paratáxico da Grécia Antiga não devem ignorar o artigo de Ben Edwin Perry intitulado “*The Early Greek Capacity for Viewing Things Separately*” (1937), por se tratar de “uma das mais importantes contribuições à compreensão da literatura pré-clássica” (NOTOPOULOS, 1959: 14). Neste artigo, Perry busca mostrar “o triunfo da parataxe sobre a hipotaxe no pensamento como na gramática” (PERRY, 1937: 404), relacionando o caráter paratáxico da poesia épica com sua origem na oralidade: “uma vez que a poesia épica é oral em origem e começo, sua sintaxe e estilo de composição são consequentemente mais espontâneos e menos lógicos em muitos aspectos” (PERRY, 1937: 410). Assim Perry fornece um importante aspecto na compreensão da mentalidade homérica, que é a relação da parataxe com a estrutura poético-mimética da obra de Homero. Cabe, portanto, um estudo mais aprofundado nesta questão.

#### 2.1.3.2. A estrutura poético-mimética e a corporeidade

Para se compreender a mentalidade de Homero – que se dá na relação entre corpo e linguagem –, também se faz necessário entender-se a estrutura de oralidade poético-mimética na qual que se assentam as obras homéricas. Tal estrutura foi bastante estudada por Eric Havelock, que designa o discurso métrico homérico resultante desta como sendo “um discurso articulado mediante um conjunto complexo de movimentos dos pulmões, da laringe, da língua e dos dentes, que precisam se combinar inconscientemente com uma grande exatidão segundo um determinado padrão” (HAVELOCK apud REALE, 2002: 47). As pesquisas e teorias de Milman Parry e Albert B. Lord sobre as “fórmulas” homéricas e sua estrutura correlacionada com a tradição oral contribuem para perceber-se Homero sobre uma nova perspectiva (VIDAL-NAQUET, 2002: 123-124), na qual as opções de palavras devem ser entendidas não apenas em seus sentidos mas também em suas medidas e sonoridades<sup>39</sup>.

Compreendendo-se tratarem-se de “poesias orais”, o estudo a partir de uma perspectiva “hipotáxica” é precário para compreender-se a mentalidade “paratáxica” de Homero, na qual as

---

<sup>39</sup> Mais um fator para negar-se o método lexical de Snell, uma vez que a ausência de certas palavras é possível e mesmo justificada pelo mesmo fato de que outras são utilizadas: a sonoridade e beleza poética.



frases são construídas não pelas conexões de sentido, mas muito mais pelas construções sonoras praticamente invisíveis no texto, presentes na leitura articulada e discursada de suas obras, seguindo o propósito real destas, obras de um *rapsodo*<sup>40</sup>. Também se deve entender que, como bem nos demonstra a história dos conceitos, a escrita transmite ideias de seu contexto, porém a leitura gera novas compreensões destes<sup>41</sup>. Isto vale especialmente para Homero, pela sua forma mitológica<sup>42</sup> de escrever e pela sua influência sobre o pensamento grego, como bem demonstra Eric Havelock:

Os poemas épicos homéricos constituíam um conjunto de escritos invisíveis impressos no cérebro da comunidade. Eles representavam um monopólio exercido pela técnica épica sobre a língua culta. (...) durante toda a Grécia arcaica e clássica ainda se diziam as coisas homericamente e se tendia a pensar sobre elas homericamente. Aqui, não se tratava apenas de um estilo poético, mas de um estilo internacional<sup>43</sup>, um idioma superior de comunicação. (HAVELOCK apud REALE, 2002: 49-50).

#### 2.1.4. A *psykhé* em Homero

##### 2.1.4.1. A sombra que vai para o Hades

Para se entender a ideia de *psykhé* em Homero, além da compreensão da ideia de homem – o qual não é descrito em Homero como tendo um corpo mas pelas suas partes – também se faz necessário compreender-se a ideia homérica de pós-morte, que centra-se no mundo dos mortos, o Hades<sup>44</sup>. Primeiramente cabe destacar que a ideia homérica de *psykhé* é bastante distante do uso

40 “Recitadores ambulantes, «rapsodos», «Homéridas» atravessavam o país, recitavam os seus textos em festivais dos deuses com um proêmio adequado de cada vez à ocasião, os chamados Hinos Homéricos.” (BURKERT, 1991: 57). Também, “nas cidades da Grécia clássica, a *Ilíada* e a *Odisseia* eram cantadas todos os anos, diante de todo mundo” (DETIENNE & SISSA, 1990: 29). Contava-se que tal leitura pública fora instituída em Atenas pelo tirano Hiparco, filho de Pisístrato, no século IV a.C. (DETIENNE & SISSA, 1990: 280).

41 Mesmo o caráter de tradição oral colaborava para a fundamentação mental dos gregos sobre Homero: “essas narrativas, esses *mythói*, tanto mais familiares quanto foram escutados ao mesmo tempo que se aprendia a falar, contribuem para moldar o quadro mental em que os gregos são muito naturalmente levados a imaginar o divino, a situá-lo, a pensá-lo.” (VERNANT, 2006: 15).

42 Os estudos de relação entre mito e linguagem têm mostrado que uma das características do mito é justamente a força de influência e fundamentação do pensamento, de tal forma que para Max Müller, “Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual.” (MÜLLER apud CASSIRER, 1992: 19). É impossível que um mito seja compreendido pura e simplesmente na dimensão racional, pois apreendê-lo em absoluto é impossível, sendo apenas possível sentir e perceber seu significado ao nível intuitivo: “Não somente a metafísica mítica é de natureza simbólica, mas ainda a tradução, ao traduzir termos inadequados como 'causa primeira' e 'mistério', continua a servir-se de uma linguagem figurada. Toda metafísica, miticamente representada ou conceitual, possui um caráter puramente simbólico.” (DIEL, 1991: 28).

43 A unidade cultural e mesmo religiosa na Grécia antiga apenas é possibilitada por estes elementos de referência, especialmente Homero e Hesíodo, símbolos e a própria tradição, uma vez que “se não existissem todas as obras de poesia épica, lírica, dramática, poder-se-ia falar de cultos gregos no plural, mas não de *uma* religião grega” (VERNANT, 2006: 16). Ora, ao mesmo tempo todas estas expressões religiosas e artísticas tiveram como origem e inspiração os mitos homéricos. De fato, “em nenhuma outra parte vemos, como na Grécia, o mito inspirar e guiar não só a poesia épica, a tragédia e a comédia, mas também as artes plásticas” (ELIADE, 1994: 130).

44 Hades é o termo tanto para o local, o mundo dos mortos, quanto para a divindade que lhe rege. Este deus, Hades, “é

platônico da mesma palavra, ao ponto de James Redfield chegar a afirmar que Homero “não possui conhecimento da alma” (REDFIELD apud VERNANT, 1992: 186).

Na verdade o que Homero compreende por “alma”, valendo-se do termo *psykhé*, é – num primeiro sentido – uma *sombra* (FAIRBANKS, 1897: 743), uma imagem (*eidolon*) do vivo, que não possui corpo nem motivações ou mesmo emoções, mas dá-se enquanto semelhança à imagem do vivo, tendo como destino o Hades. O termo *psykhé* é utilizado enquanto ideia de *sombra* do vivo que permanece após a morte em diversas passagens de Homero até Aristófanes<sup>45</sup>, aparecendo em Homero neste e em um segundo sentido<sup>46</sup>. Pode-se pensar que tal ideia da “sobrevivência” (continuidade) do homem apenas como “sombra” tem a ver com os próprios ritos funerários – pois “diferentes ideias da alma são favorecidas por diferentes tipos de enterro” (FAIRBANKS, 1897: 755) – que são descritos nos textos homéricos e segundo os quais os corpos eram queimados. Não cumprir os ritos designados era tido por uma grande falta e as almas dos mortos não poderiam seguir o destino correto (TARBELL, 1884: 38) ou mesmo ter o descanso apropriado. Há passagens de Homero que ilustram bem esta ideia, como no encontro da *psykhé* de Pátroclo<sup>47</sup> com Aquiles (Hom. *Iliada*. XIII, vv. 71-74):

Sepulte-me depressa, para que eu possa entrar pelos portões do Hades. Pois os espíritos me mantêm distante, os fantasmas dos homens que me impedem, nem permitem que eu me junte a eles para além do rio, mas em vão eu ando pela casa fechada do Hades.

Além da percepção da *psykhé* como “sombra” que vai para o Hades, em Homero encontramos o mesmo termo tendo como significando a “vida”, encontrando-se tal sentido de Homero a Xenofonte<sup>48</sup>, porém, em Homero trata-se da “vida que se vai com a morte”.

---

precisamente o único a não ter nem templo nem culto” (VERNANT, 2006: 53).

45 Segundo Ernest DeWitt Burton (1913: 576-577), tal sentido de *psykhé* como “sombra” pode encontra-se de Homero a Aristófanes nas seguintes passagens: Hom. *Il.* i. 3; v. 654; vii. 330; ix. 408; xi. 445; xvi. 625, 856; xxi. 569; xxii. 362; xxiii. 65, 72, 100, 104, 106, 221; *Od.* x. 492, 530, 560, 565; xi. 37, 51, 65, 84, 90, 141, 150, 165, 205, 222, 385, 387, 467, 471, 538, 541, 543, 564, 567; xxiii. 251, 323; xxiv. 1, 14, 15, 20, 23, 35, 100, 102, 105, 120, 191; Pind. *Nem.* 8, 44; *Pyth.* 4. 159; 11. 21; *Isth.* 1. 68; Ésq. *Pers.* 630; *Agam.* 1545; Sóf. *Oed. Col.* 999; *Antig.* 559; Eurip. *Hec.* 87; Aristóf. *Av.* 1557; *Pax* 829.

46 Como bem lembra Thomas M. Robinson, “a utilização do termo *psyché*, nos poemas de Homero, está longe de ser unívoca, mas parece justo afirmar que os vários usos da palavra podem ser reduzidos, em grande parte, a dois: (a) 'sombra' (*skiá*) e (b) 'vida', 'força vital' ou 'entidade vivificadora' que encontra o seu fim quando morremos...os dois sentidos permeiam os poemas em pacífica incongruência, o contexto geralmente torna claro o sentido pretendido pelo poeta.” (ROBINSON, 2010: 16-17).

47 Vale destacar que o “fantasma” de Pátroclo não necessita de sangue para manter o diálogo, como será com as “almas” no Hades que Odisseu encontra. Possivelmente tal situação se dá pelo fato desta “alma” não ter ainda ingressado no Hades e bebido das águas do esquecimento (TARBELL, 1884: 40).

48 Segundo Ernest DeWitt Burton (1913: 574-576), o sentido de *psykhé* como “vida” (inclusive animal) encontra-se de Homero a Xenofonte nas seguintes passagens: Hom. *Il.* v. 296; viii. 123, 315; ix. 322, 401; xi. 334; xiii. 763; xiv. 518; xvi. 453, 505; xxii. 161, 257, 325, 338; xxiv. 168, 754; *Od.* i. 5; iii. 74; ix. 255, 323, 423; xix. 426 (animal); xxi. 154, 171; xxii. 245, 444; Pind. *Nem.* i. 47 (animal); *Pyth.* iii. 101; *Ol.* viii. 39 (animal); Ésq. *Agam.* 965 (938), 1457, 1466, 1545; *Eumen.* 115; Sóf. *Oed. Tyr.* 94, 894; *Oed. Col.* 1326; *Antig.* 559; *Elect.* 786, 1492; *Aj.* 1270; Eurip. *And.* 419; *Hec.* 22, 176, 182; *Orest.* 643, 845, 1034, 1163, 1171, 1517; *Phoen.* 1005 (998), 1234 (1228), 1291; *Med.*

#### 2.1.4.2. A vida que se vai com a morte

Dentro das diversas interpretações sobre o conceito de *psykhé* para Homero, Erwin Rohde tem caráter pioneiro, sendo “o primeiro a dedicar um estudo minucioso sobre a alma e a imortalidade entre os gregos” (OLIVEIRA, 2008: 11)<sup>49</sup> e iniciando os debates do que se tornariam as pesquisas posteriores sobre a compreensão da história do conceito de *psykhé*. Rohde possuía como uma de suas principais referências a pesquisa de Herbert Spencer, de forma que definiu a religião grega aos moldes da visão deste outro estudioso – pela relação com as religiões dos demais “povos primitivos”:

O homem, segundo a concepção homérica, existe duas vezes, uma na forma sensível, outra na imagem invisível, que se liberta somente com a morte. Isto e não outra coisa é a sua psique. Naturalmente, parece-nos muito singular que se possa conceber um homem vivo, plenamente animado, no qual habite um hóspede estrangeiro, um duplo seu mais fraco, um outro eu, como sua psique. Mas esta é justamente a fé dos assim chamados 'povos primitivos' de toda a terra, como demonstrou acuradamente Herbert Spencer. (ROHDE apud REALE, 2002: 74-75).

Para Rohde, portanto, a *psykhé* homérica seria um “outro eu”, existente mas oculto, aparecendo no momento da morte: “A psique é, para ele [Homero], quase sempre, um ente real, o outro eu do homem” (ROHDE, 1948: 33). Na continuação dos estudos da *psykhé*, outro grande estudioso, Werner Jaeger, corrige algumas questões da interpretação de Rohde, de modo a demonstrar que a *psykhé* em Homero não era um “outro eu” sempre presente, mas evidente a partir da morte – era justamente uma representação do morto: “só quando sai do corpo, a *psyché* adquire uma existência 'personalizada' já que é 'imagem' do homem que vivia” (SANTOS, 1999: 26). Walter Otto alinha-se com Werner Jaeger e desenvolve a ideia de que trata-se de uma representação do 'ser do ter sido': “Não se trata de continuação da vida, porque o ser próprio dos mortos é o ser do ter sido. Os gregos compreenderam que ter sido é ser no sentido verdadeiro e próprio da palavra, e ter compreendido isto é uma das suas grandes intuições.” (OTTO apud REALE, 2002: 75). Porém, a problemática aumenta quando se percebe exemplos em que a tradução de *psykhé* dos textos homéricos se dá apenas pela palavra “vida” ou “existência”<sup>50</sup>:

---

326, 968; *Alc.* 301, 704, 715; *Rhes.* 183; *Troiad.* 1214, 1135; *Herac.* 15, 297, 530; *Her. Fur.* 1146; *Ion* 1499; *Hipp.* 440, 726; Aristóf. *Acharn.* 357; *Vesp.* 375; *Nub.* 712, 719; *Pax* 1301; *Thesmoph.* 864; Antipho 115.15; Herod. 1. 24; 2. 134; 3. 130; 7. 39; Tucíd. 1. 136; 3. 39; 8. 50; Xen. *Cyr.* 3. 1. 36; 4. 4. 10; 4. 6. 4; *Hier.* 4. 9; *Eq. Mag.* 1. 19.

49 Oliveira refere-se a: ROHDE, Erwin. *PSIQUE: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Pánuco, México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

50 Outros exemplos: *Iliada*, IX, vv. 398-409; *Iliada*, XXI, vv. 563-570.

Tanto o ocioso, que aos mais esforçado, iguais prêmios são dados;  
as mesmas honras se outorgam ao fraco e ao herói mais galhardo.  
Morre da mesma maneira o inativo e o esforçado guerreiro.  
Vede! Nenhuma vantagem me veio de tantos trabalhos,  
e pôr em risco a existência [*psykhèn*] nos mais temerosos combates. (*Iliada*, IX, vv. 318-322).

Ora, como aferir a mesma palavra à vida e ao mesmo tempo ao não estar mais vivo? Cria-se um problema, para o qual outro estudioso, Bruno Snell, fornece uma solução: estes casos em que o sentido de *psykhé* é de “vida” ou “existência”, estão conectados com a possibilidade de morte – trata-se do uso destes termos em situações de risco de morte<sup>51</sup>, de forma que “quando se diz que alguém combate pela própria *ψυχή*, que empenha a própria *ψυχή*, que procura salvar a *ψυχή*, faz-se sempre referência à alma, que, na morte, abandona o homem” (SNELL, 2005: 9). A importância da morte e o destaque do momento da morte sempre foram perceptíveis nas obras homéricas – em especial na *Iliada*<sup>52</sup> –, porém a percepção da relação desta com a *psykhé* em seu pleno sentido de indissociabilidade só foi construída a partir das pesquisas mais recentes. Podemos entender, então, que a *psykhé* em Homero “é sempre apresentada em conexão com a morte” (REALE, 2002: 77), justamente por ser, segundo a definição de Joachim Böhme, “*vida que se vai com a morte*”.

#### 2.1.4.3. Entre *psykhé* e *phrénes*: a expressão na ação

O estudioso Jan N. Bremmer (2002) defende que as culturas primitivas, tal como a de Homero, possuem uma dupla percepção sobre a “alma”, na qual há duas formas de alma: 1) a *alma-livre* (*free-soul*), que representa a identidade e personalidade da pessoa e que se evidencia quando o corpo está inativo (desmaios, sonhos e morte); 2) as *almas-corpo* (*body-soul*), numerosas, que dotam as pessoas de vida e consciência mas que não permanecem após a morte.

Aplicando esta concepção à análise da concepção homérica de alma, Bremmer aponta a *psykhé* como uma forma de alma-livre, enquanto *thymos*, *noos* e *menos* são as manifestações homéricas das almas-corpo<sup>53</sup>. Esta teoria possui sua qualidade, mas entra em contradição com o fato de que em Homero a ideia de alma não se dá enquanto personalidade, conceito ainda inexistente que

51 Arthur Fairbanks já havia destacado em 1897 que o termo *psykhé* só é utilizado quando a morte está presente, mesmo que como pano de fundo (FAIRBANKS, 1897: 743), atribuindo a H. Grottemeyer tal observação.

52 “A *Iliada*, temos argumentado, está preocupada acima de tudo com a significância da vida e morte heroica. Este propósito leva a uma série de mortes (...) Milhares de linhas narram, com detalhe clínico e destaque, o assassinato em batalha de um herói após o outro. Estes que são mortos têm pouca significância individualmente, e existem, na maioria dos casos, apenas para o momento em que eles são vistos morrendo.” (GRIFFIN, 1983: 103).

53 A origem de tal teoria das duas formas de alma parece se dar em F. M. Cornford, que defende que “o homem, em Homero, possui duas almas. Sua *eidôlon* ou *psychê* se escapa da boca no momento da morte e tem uma forma reconhecida que pode, por algum tempo, visitar nos sonhos os sobreviventes. Porém não existe até o momento da morte, nem leva ao mundo das sombras parte alguma de sua força vital. Esta última reside na segunda alma (*thymós*), cujo veículo visível é o sangue, e só bebendo sangue a *eidôlon* recobra sua razão ou consciência...” (CORNFORD apud PAULO, 1996: 21, nota 38).

para se desenvolver “requeria ulteriores e complexas aquisições” (REALE, 2002: 113). Também Jean-Pierre Vernant já demonstrou a ideia de *psykhé* em Homero como um fantasma, com forte associação com outros conceitos homéricos como *phasma* e *oneiros*: “sua unidade provém do fato que no contexto cultural da Grécia arcaica, estes são percebidos pela mente no mesmo sentido e todos contém um significado análogo” (VERNANT, 1992: 187). Assim, percebe-se que a interpretação de Bremmer que vale-se de conceitos e teorias da antropologia escandinava (BREMNER, 2002) possui equívocos. A *psykhé* em Homero não possui conexão com a inatividade humana e nem com a personalidade de um indivíduo: trata-se de um conceito relacionado com a ação, com o ato de morrer, que não se dá *apenas* passivamente<sup>54</sup>, mas *também* ativamente no ato de “soltar” ou “enviar” a *psykhé* – seja sua ou de outro. A permanência do homem homérico, definido por suas ações, termina com sua última chance de ação, na liberação da *psykhé*, enquanto o cadáver permanece, indicado “pela contraposição entre *προίαψεν* (enviar para) referente à alma e *αὐτοὺς* (aqui mesmo) referente aos corpos” (OLIVEIRA, 2008: 14). Os mortos em Homero, portanto, apesar de despertarem para fala e consciência, não o fazem “de modo algum para a ação” (OTTO, 2006: 83), uma vez que a *ação* é o elemento essencial da vida para o grego antigo<sup>55</sup>. Com a morte termina a vida e portanto a ação, não havendo no Hades uma continuidade da vida, não sendo “lugar de castigo nem de prêmio” (OTTO, 2006: 85), mas lugar de inexistência, “onde as almas vagueiam como sombras sem vigor e quando, por um instante, se lhes desperta a consciência, lamentam-se por haver perdido a luz do sol” (OTTO, 2006: 82).

Também a *psykhé* em Homero não é uma parte dos homens ou uma propriedade que possuem, não é portanto uma *alma-livre* que se evidencia com a morte, pois “os homens não possuem *psykhé*: eles se tornam, depois de mortos, *psykhai*, sombras inconscientes que levam uma existência diminuída nas trevas subterrâneas” (VERNANT apud OLIVEIRA, 2008: 16). Estas almas, *psykhai*, porém, já não são mais homens. A *psykhé* é um “duplo” do homem (OLIVEIRA, 2008: 16), um *eidolon*, uma imagem, mas não é um homem, uma vez que é privada dos elementos básicos da vida humana, pois “perde-se as noções de sofrimento e prazer, condições necessárias da existência para os gregos” (OLIVEIRA, 2008: 16), como fica evidente na *Iliada* (XXIII, vv. 103-104): “Ora a certeza adquirir de que no Hades, realmente, se encontram/ almas [*psykhé*] e imagens dos vivos [*eidolon*], privadas contudo de alento [*phrènes*].” O termo *phrènes* possui muitos

54 Os textos homéricos falam que a *psykhé* deixa o homem (HOMERO. *Iliada*, V, v. 696), escapando pela boca (HOMERO. *Iliada*, IX, vv. 408-409), pelos membros (HOMERO. *Iliada*, XVI, v. 856; XXII, v. 362), pelo peito (HOMERO. *Iliada*, XVI, v. 505) ou por uma ferida no flanco (HOMERO. *Iliada*, XIV, v. 518). O *thymos* também deixa o corpo (HOMERO. *Iliada*, IV, 470), mas é uma propriedade essencialmente corporal. Sendo assim, os cadáveres baixam à terra quando esvaziados de *thymos* (HOMERO. *Iliada*, VI, vv. 16-18).

55 Jane E. Harrison destacou, com sua usual perspectiva social da religião grega, a “não funcionalidade” dos mortos na perspectiva homérica, em contraposição ao *daímon* simbolizado pela grande serpente, representando o coletivo dos mortos que – segundo as crenças – seria o responsável pela fertilidade da terra (HARRISON, 1922: 518-519).

significados, sendo órgãos situados próximos ao coração com sentido de proporcionar sentimentos ou mesmo estando ligados à mente (OLIVEIRA, 2008: 15). À *psykhé* contrapõe-se o *thymos*, que é sopro de vida – e às vezes também é traduzido por “alma”, ou “coração” (SILVA, 2010: 58) – ao mesmo tempo que é o que fornece os movimentos e sentimentos, de homens e deuses<sup>56</sup>. Conforme se perde o *thymos*, se perdem os movimentos:

Joga em segundo lugar a hasta longa e brilhante Sarpédon  
sem que no inimigo acertasse indo a lança possante encravar-se  
na pá direita de Pédaso o qual relinchando jogou-se  
a estrebuchar no chão duro exalando nas vascas o espírito [thymos].  
(HOMERO. *Iliada*, XVI, vv. 466-469).

O destino do homem é, portanto, perder sua vida<sup>57</sup>, *thymos*, que vai para o nada enquanto sua *psykhé* vai para o Hades (REALE, 2002: 76), onde se dissolve: “Quando a vida [thymos] se retira da ósse brancura também a psique bate leves asas e se dissolve como um sonho” (HOMERO. *Odisseia*, XI<sup>58</sup>, vv. 221-222). O homem homérico se perde neste momento, uma vez que é definido por suas ações, enquanto vida. A *psykhé* sem *thymos* é “uma vida sem vida” (ROCHA, 2001: 71). O homem homérico “compreende-se muito mais no seu agir do que no seu ser” (FRÄNKEL apud REALE, 2002: 84), muito diferente da ideia (platônica) de um ser oculto dentro de um corpo enquanto cápsula a ser aberta:

O homem identifica-se, portanto, com a sua ação, e se deixa compreender de modo completo e

56 O *thymos* é fonte dos sentimentos tanto de homens como de deuses (em Homero), que também o possuem, assim como outros elementos do ser humano: “Mas os deuses mostram igualmente toda a gama das faculdades deliberativas e intelectuais: vontade (*boulé*), 'coração' (*thumos*), intelecto (*nous*). Os aspectos mais ativos da subjetividade lhes pertencem. O *thumos* sobretudo, sede dos sentimentos, mas também dos impulsos voluntários e das decisões que se impõem ao ego humano, funciona normalmente nos deuses. Querer é, para Atena, ser impelida por seu grande coração (*thumos*); exprimir o que pensa é, para Zeus, dizer o que no seu peito lhe dita seu 'coração'...” (DETIENNE & SISSA, 1990: 57). Mesmo que os deuses não sejam homens, possuem características bastante humanas e corporais: “O regime alimentar priva talvez os deuses de sangue, mas todo o seu comportamento social repousa numa 'biologia das paixões', numa inscrição no corpo, na qual os gregos deviam facilmente se reconhecer.” (DETIENNE & SISSA, 1990: 56).

57 A perda da vida é o destino de todos os homens, que estes devem aceitar com submissão, mesmo que sejam os mais honrados dos homens, tais como Aquiles: “Hei de baixar ao sepulcro, também, se o Destino igual sorte/ me reservou; mas desejo, antes disso, alcançar alta glória...” (HOMERO. *Iliada*, XVIII, vv. 120-121). Na obra homérica “todos os homens são mortais (...) mas isso não quer dizer que todos os homens sejam iguais, muito pelo contrário” (VIDAL-NAQUET, 2002: 43), uma vez que a diferença está na vida e não no pós-morte. A glória está na vida, uma vez que o Hades não oferece nada nem para o maior entre os mortos, como se percebe na resposta de Aquiles a Odisseu quando de sua descida ao Hades na *Odisseia*: “Não tentes embelezar a morte na minha presença, meu atilado Odisseu. Preferiria como cabra de oito trabalhar para outro, um pobretão, a ser rei desse povo de mortos.” (HOMERO. *Odisseia*, XI, vv. 487-490).

58 O canto XI da *Odisseia* é uma das principais fontes homéricas sobre a ideia de pós-morte e alma. Apesar de ter sido proposto que este canto seria uma inserção posterior de origem órfica, concordamos com a opinião de John Burnet, segundo o qual “as ideias em questão são primitivas e é provável que, de modo geral, fossem aceitas no Egeu” (BURNET, 2007: 41, nota 7), não sendo, portanto, órficas mas justamente uma das fontes na qual o orfismo buscará a “revivescência de crenças primitivas” (BURNET, 2007: 41, nota 7), como veremos adiante.

válido pela sua ação; ele não tem profundidades escondidas. (...) Os homens homéricos não são encapsulados pelo exterior, mas o seu ser se desdobra livremente no mundo com as suas ações e com os seus destinos. (FRÄNKEL apud REALE, 2002: 84).

#### 2.1.4.4. Sentido “paratáxico”: situação e forma de manifestação

Nos textos homéricos o homem não possui unidade na alma, “mas multiplicidade de almas vitais ou almas funcionais, que correspondem às diferentes formas de manifestações da vida” (BÖHME apud REALE, 2002: 56), as quais são os vários termos que designam os sentimentos e elementos pessoais tais como *thymos*, *phrénés*, *boulé* e *nous*. A *psykhé*, porém, não é compreendida no nosso sentido de “alma”, nem é um elemento do ser humano, mas é uma situação, um estado do homem, no qual já não é mais um homem. Sobre a aparição de Pátroclo a Aquiles na *Iliada*, Jean-Pierre Vernant comenta o seguinte: “Sim, o amigo de Aquiles está presente, mas ele é também um fôlego, uma nuvem de fumaça, uma sombra, ou o voo de um pássaro” (VERNANT, 1992: 188). Na hora da morte, a divisão evidencia-se o verdadeiro caráter de “modo de ser” que possui a *psykhé*: “Agora, divididos os dois modos de ser, já não se trata de um homem, mas de um corpo que se dissolveu e de uma *psyché* (seu duplo) que é fumaça...” (GAZOLLA, 2011: 176).

O modo de pensar “paratáxico” dos textos homéricos pode ser melhor compreendido também quando correlacionado com outro texto de mesmo padrão, como é o caso do Antigo Testamento, texto escrito na perspectiva e mentalidade semítica. Assim como *psykhé* em Homero não possui o significado de “alma”, tradução mais corriqueira, o mesmo ocorre com o termo hebraico *néfesh* (נֶפֶשׁ)<sup>59</sup>, o qual começou sendo traduzido para o grego (na tradução da Septuaginta<sup>60</sup>) por *psykhé* (e ainda hoje sendo traduzida por “alma”), em um momento no qual *psykhé* já possuía o sentido platônico, distante do conceito homérico, criando uma falsa interpretação da percepção antropológica veterotestamentária, como bem relatou o teólogo alemão Hans Walter Wolff:

Ao traduzir, via de regra, os substantivos hebraicos mais frequentes com as palavras 'coração', 'alma', 'carne' e 'espírito', ocorreram equívocos de graves consequências. Eles remontam já à antiga tradução grega da Septuaginta e acarretam uma antropologia dicotômica ou tricotômica, na qual o corpo, a alma e o espírito se encontram em oposição mútua. É necessário examinar até que ponto, quando passou a usar a língua grega, a filosofia helênica deturpou e substituiu

59 O significado da palavra hebraica *néfesh* muito se assemelha ao ugarítico *nfsh*, e ao árabe *nafsun*, demonstrando a origem etimológica nos significados destes termos como “garganta” ou “desejo”, a partir da ideia de respiração, que permanece no conceito de *néfesh*. No Alcorão, porém (diferente do Antigo Testamento), a “alma” já possui um sentido mais próximo do conceito grego, sendo a fonte do discernimento do certo e errado e que deve ser “purificada” (Alcorão 91:7-10).

60 Septuaginta (LXX) foi a primeira tradução dos textos sagrados judaicos, realizada segundo as lendas por um grupo de setenta e dois sábios rabinos (seis de cada tribo de Israel), do qual proveio seu nome (também conhecida como “Tradução dos Setenta”). Foi na verdade uma tradução feita no Egito durante o período helênico, a partir do texto hebraico para o grego koiné, sendo uma tradução realizada em etapas do terceiro ao primeiro século antes de Cristo.

concepções semítico-bíblicas<sup>61</sup>. (WOLFF, 2007: 29).

O mesmo problema é encontrado, portanto, nas traduções do Antigo Testamento que dos textos homéricos; porém, cabe uma questão: terão estes textos sentidos próximos? Já o grande filólogo alemão Erich Auerbach em seu famoso livro *Mimesis* havia relacionado e comparado os textos homéricos com o Antigo Testamento (AUERBACH, 1996). Quanto às questões de perspectiva antropológica, um bom exemplo de comparação pode ser empreendido pelos conceitos já mencionados de *psykhé* (grego: ψυχή) e *néfesh* (hebraico: נֶפֶשׁ). Como já demonstrado, o sentido de *psykhé* em Homero possui o sentido de uma situação do homem em sua morte, um modo de ser, ou melhor, de não ser. Mas qual o sentido original de *néfesh*, que costuma ser traduzido por “alma”? Segundo H. W. Wolff, o significado desta palavra é muito mais amplo, significando especialmente “o ser humano necessitado”<sup>62</sup> e uma série de situações e partes humanas a isto relacionadas, tais como “fome”, “sede”, “garganta”, “pescoço”, “sangue”, etc. Assim, *néfesh* apresenta-se próxima ao sentido de *psykhé* que Homero dá, por se tratar especialmente de uma situação do homem, em sua necessidade. Também a *néfesh* se relaciona-se enquanto “vida”<sup>63</sup> na situação de morte (necessidade extrema), pois “representa a pessoa cuja vida se encontra em jogo” (WOLFF, 2007: 53), assim como o conceito homérico de *psykhé*, porém, a “ressurreição” - volta da *néfesh* ao corpo – aparece como contraponto. A *néfesh* também se relaciona fortemente com a morte, como inatividade do corpo (como *psykhé*) pela parada da respiração: “quando se fala da 'saída' da *n*. (Gn 35.38) de um ser humano ou de sua 'volta' (Lm 1.11), isso se baseia na noção concreta da cessação e do reinício da respiração” (WOLFF, 2007: 48). O risco de vida é bastante evidente no texto do Salmo 116.3-8<sup>64</sup>, no qual o salmista diz para sua “alma” (*néfesh*) voltar para “seu repouso”, e depois agradece a Deus pelo livramento da morte:

3. Laços de morte me cercaram, e angústias do inferno se apoderaram de mim; caí em tribulação e tristeza.

61 Há a teoria segundo a qual o pensamento semítico possui a ideia de imortalidade da alma, mas acabou a substituindo por uma esperança futura na ressurreição (FAIRBANKS, 1897: 754). Também se pode entender a recorrente relação entre a crença na imortalidade da alma da filosofia platônica e a crença cristã na ressurreição, uma vez que são “ambas ideias religiosas que possuem uma afinidade natural uma com a outra” (JAEGER, 1959: 135).

62 Segundo Ernest DeWitt Burton (1914: 69-70), *néfesh* possui relação com o apetite físico, vigor e saúde nos seguintes textos: Nm. 11.6; 21.5; Dt. 12.15, 21; 23.25; Jó 33.20; Sl. 78.18; 106.15; 107.5, 9, 18; Pv. 6.30; 10.3; 13.25; 16.24, 26; 23.2; 25.25; 27.7; Ec. 2.24; 4.8; 6.2, 7; Is. 29.8; 32.6; 55.2; 56.11; 58.11; Jr. 31.14; 50.19; Lm. 1.11, 19; Ez. 7.19; Os. 9.4; Mq. 7.1.

63 Segundo Ernest DeWitt Burton (1914: 68-69), *néfesh* significa “alma vital” (entidade que enquanto permanece nos seres os permite viver) nos seguintes textos: Gn. 35.18; I Rs. 17.21, 22; Jó 11.20; 31.39; 33.18, 22, 28, 30; Sl. 16.10; 30.4; 31.10; 49.16; 86.13; 89.49; 131.2; Pv. 11.17; 23.14; Is. 10.18; 38.17; Jr. 15.9; Lm 3.20.

64 Utilizamos a tradução Almeida Revista e Atualizada (ARA) para todos os textos bíblicos citados neste trabalho. Cabe destacar que o complicado verso 15 deste Salmo 116 é traduzido de diferentes formas pela dificuldade de compreensão de tratar-se sobre o valor que Deus dá à vida ou à morte dos seus – confusa ingênua uma vez que trata-se, obviamente pelo contexto, de uma situação de “risco de morte”, ou seja, da *vida* que está em risco.



4. Então, invoquei o nome do SENHOR: ó SENHOR, livra-me a alma.
5. Compassivo e justo é o SENHOR; o nosso Deus é misericordioso.
6. O SENHOR vela pelos simples; achava-me prostrado, e ele me salvou.
7. Volta, minha alma, ao teu sossego, pois o SENHOR tem sido generoso para contigo.
8. Pois livraste da morte a minha alma, das lágrimas, os meus olhos, da queda, os meus pés.

Além do que já foi mencionado, há ainda a relação com o *sangue*: segundo o texto de Levítico 17.11, o sangue não deve ser ingerido por conter a “vida” (*néfesh*): “Porque a vida [*néfesh*] da carne está no sangue...” (Lv. 17.11); e ainda em Deuteronômio: “Somente empenha-te em não comeres o sangue, pois o sangue é a vida [*néfesh*]; pelo que não comerás a vida com a carne” (Dt. 12.23)<sup>65</sup>. Estes textos lembram a relação do sangue com a *psykhé* em Homero, como se percebe no relato na *Odisseia* da “descida” (*nekýia*) de Odisseu ao mundo dos mortos, onde dá sangue aos mortos para se comunicarem.

Em contrapartida, *néfesh* se diferencia de *psykhé* pelo fato de poder ser traduzida por “cadáver”, uma vez que “em casos particulares, mesmo sem o acréscimo de מָוֶת (morta), designa o cadáver de uma pessoa humana individual” (WOLFF, 2007: 51). Isto se dá pelo fato de que a corporeidade é ainda mais valorizada dentro da antropologia semítica do que na homérica, o que se evidenciará posteriormente<sup>66</sup> na incompreensão dos gregos sobre a ideia de ressurreição dos judeus, que se dá pela indissociabilidade entre corpo e vida<sup>67</sup>, numa perspectiva psicossomática<sup>68</sup>.

65 A forte indissociabilidade entre sangue e vida, de modo ao judeu não comer sangue é evidenciada no fato de que mesmo no começo do cristianismo, o mandamento de não se comer sangue era priorizado como uma das práticas judaicas a não ser perdida, conforme se percebe na situação quando da disputa entre os apóstolos sobre a questão da circuncisão dos gentios, Tiago conclui da seguinte forma: “Pois pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor encargo além destas coisas essenciais: que vos abstenhais de coisas sacrificadas a ídolos, bem como do sangue, da carne de animais sufocados e das relações sexuais ilícitas; destas coisas fareis bem se vos guardardes. Saúde.” (Atos 15.28-29). Tal medida apostólica ainda é guardada pelos gregos ortodoxos.

66 Ao mesmo tempo que percebe-se o desenvolvimento da antropologia judaica no Novo Testamento, deve-se compreender que o Antigo Testamento foi escrito ao longo de muito tempo, de tal forma que o resumo da perspectiva antropológica e a apresentação do conceito de *néfesh* aqui são feitos sem maiores estudos do desenvolvimento destes dentro da história de formação do Antigo Testamento, que passou a ser mais estudada com as pesquisas da crítica bíblica cujos resultados foram especialmente a “teoria JEDP” e outros modelos de análise. Seja como for, Auerbach parece estar certo: “O Antigo Testamento é em sua composição incomparavelmente menos unitário que os poemas homéricos; é, mais obviamente que estes, uma reunião de peças soltas; não obstante, todas estas peças entram dentro de uma conexão histórico-universal, de uma interpretação da história universal” (AUERBACH, 1996: 22).

67 A palavra *néfesh*, que como explicado pode ser traduzida em muitos momentos por “vida”, também pode ser traduzida em vários contextos como “garganta” ou “pescoço”, uma vez que esta parte do corpo não apenas expressa quando o ser humano está necessitado, seja por desejos (fome, sede...) ou por expressões sonoras (clamor, pedido...), além de ser expressão da perda – e portanto também ‘ameça’ – da perda da vida pelo sangue. É assim que se entende *néfesh* no contexto de risco de vida, quando possui o sentido também de pescoço, apesar das traduções geralmente serem por alma, como em Jeremias 4.10, onde diz que “a espada penetra até a alma” (ARA), quando poderia ser traduzida como “a espada está encostada no nosso pescoço” (WOLFF, 2007: 41).

68 Flávio Josefo, por exemplo, tendo os “pagãos” como público, para se fazer compreender, valeu-se de conceitos destes para explicar conceitos hebraicos: “por exemplo, a doutrina farisaica da ressurreição dos mortos é transformada por Flávio Josefo numa interpretação da imortalidade da alma. A sociedade culta helenista e do classicismo tardio, de fato, não compreendia bem o modo psicossomático de o judaísmo conceber a vida.” (SCHUBERT, 1979: 12). A imortalidade da alma é uma ideia substancialmente grega e é incorporada no cristianismo a partir da relação deste com a filosofia helênica. Note-se, porém, que tal entrada da filosofia helênica no mundo semita havia se dado especialmente com Filon de Alexandria, que não só incorpora novas ideias e

Certamente a mentalidade hebraica e a mentalidade helênica possuem grandes diferenças, especialmente sobre suas compreensões sobre cidadania e moral, como bem demonstrou Friedrich Nietzsche em sua *Genealogia da moral*, uma vez que, apesar dele cometer exageros e equívocos, a moral da *kalokagathia* grega, numa lógica aristocrática, difere completamente da ideia de assistência social da mentalidade hebraica (BALDWIN, 1910: 337-338).

O que se percebe nesta aproximação entre *néfesh* e *psykhé*, portanto, é que a ideia de indivíduo no modo de pensar “paratáxico” tende a se dar no conjunto das partes se expressando em diversas situações, que são denominadas como se fossem partes do homem que se evidenciam em tais momentos, quando na verdade são o homem em situações específicas<sup>69</sup>, como se percebe no “ser humano necessitado” (*néfesh*), ou no “ser humano em risco” (*néfesh* e *psykhé*). Trata-se portanto de palavras que expressam *situação* e *forma de expressão* de um conjunto de partes. À ideia de modelo “paratáxico” de G. Krahmer pode ser comparado o modelo que K. H. Fahlgren denomina como “pensamento sintético”<sup>70</sup>, do qual Hans Walter Wolff se apropria, definindo neste padrão o pensamento semítico veterotestamentário, uma vez que “em geral, o pensamento estereométrico-sintético visualiza um membro do corpo juntamente com suas atividades e capacidades especiais, por sua vez, são concebidas como características<sup>71</sup> de todo o ser humano” (WOLFF, 2007: 35). Tanto o conceito hebraico de *néfesh* quanto o conceito homérico de *psykhé* se adequam nesta percepção.

## 2.2. RELIGIÕES DE MISTÉRIOS

A religião grega não se apresentava de forma homogênea, mas com diversas transformações e incorporações de conteúdos e cultos externos – até mesmo contrários, como o dionisismo<sup>72</sup> –,

---

conceitos (como o de Logos), mas também passa a usar o método alegórico – famoso na crítica homérica – para interpretar os textos sagrados hebraicos. Tal “método alegórico” é rejeitado por Platão em *A República* para o ensino de determinadas ideias homéricas às crianças, uma vez que “os meninos não são capazes de distinguir o alegórico do literal, e as impressões recebidas nessa idade tendem a tornarem-se fixas e indelévels” (PLATÃO, 2011: 86).

69 “O ser humano *não tem n.*, mas é *n.*, vive como *n.*” (WOLFF, 2007: 34).

70 Segundo Wolff, Fahlgren “designa como 'sintética', em primeiro lugar, aquela visão da vida que não vê na religião, na ética ou na economia fenômenos completamente independentes, mas apenas aspectos diversos da mesma realidade. Tal realidade é válida para o pensamento homérico que, como veremos, se caracteriza pela não-distinção entre moral e lei, típica distinção presente no pensamento político moderno.

71 Há casos de *néfesh*, porém, que parece ser necessário se traduzir por “alma” em seu sentido enquanto “pessoa”, como é o caso de Ezequiel 18.4 que afirma que “a alma que pecar, essa morrerá” (Ez. 18.4, 20).

72 Há um debate sobre a natureza do dionisismo enquanto contraposição da religião grega em geral, ou continuação (modificação) desta. Jean-Pierre Vernant defende que o dionisismo possui um espírito “sob tantos pontos de vista, contrário” ao da religião em geral (VERNANT, 2006: 11), mas que não deve ser pensado como alheio ou “chegado de fora para modificar o andamento do sistema” (VERNANT, 2009b: 348). Porém, Vernant é nome recente nesta longa discussão, que ainda está em processo, como ele bem destaca: “Religião cívica, dionisismo, mistérios, orfismo: sobre as relações entre eles (...) sobre a influência, o alcance, a significação de cada um, o debate não está encerrado” (VERNANT, 2006: 11). Erwin Rohde (1948) chega a defender que a “mania divina” teria origem no fato de que os antagonismos existentes nas divindades – das quais Dioniso é o grande símbolo – “não brotam de uma só

criou dentro de si vertentes, dentre as quais se destacam as chamadas “religiões de Mistérios”. Apesar da existência e força da religião oficial grega, dos deuses olímpicos, que se relacionava com a política e sociedade, sobreviviam crenças e religiosidades ainda mais antigas, que organizavam-se em novas expressões, as chamadas “religiões de mistérios”. A primeira coisa que deve-se entender para se identificar a compreensão dos mistérios sobre a *psykhé* é que este conceito não estava relacionado à religião grega em geral<sup>73</sup>, uma vez que a participação religiosa oficial não se dava enquanto expressão da consciência, enquanto escolha pessoal, mas era um era a participação e cumprimento de seu papel social<sup>74</sup> e político (VERNANT, 2006: 8). Sendo assim, a religião grega oficial deixava “fora de seu campo as preocupações relativas a cada indivíduo, à eventual

---

raiz” (ROHDE, 1948: 145), mas da mescla entre a religião grega e a Trácia, de onde viria Dioniso. Assim a religião grega é coesa em Homero, mas contraditória e portanto “maníaca” a partir da relação com Dioniso: “A origem deles terá que buscá-los na religião dionisiaca e se incorporam com esta à vida grega como algo novo e estranho.” (ROHDE, 1948: 145). Walter Burkert, grande estudioso da religião grega, explica que tal percepção de Rohde não é a única, e nem mesmo a que possui maior respaldo documental: “(...) o culto de Dioniso contrasta com aquilo que, com razão, é considerado tipicamente grego. O modo como estes dois aspectos, o «apolíneo» e o «dionisiaco», se encontram ligados, formando esta polaridade notável é uma questão da psicologia da cultura que Friedrich Nietzsche colocou de modo enérgico e genial. A investigação histórica tentou primeiramente dissolver esse antagonismo em uma sucessão de etapas históricas: o fato de Dioniso ser um deus mais «jovem», que veio da Trácia para a Grécia, era algo seguro. A exposição determinante desta tese foi feita por Erwin Rohde. Os pilares de sua argumentação eram alguns dados de Heródoto, a escassez de testemunhos em Homero e os mitos de resistência a Dioniso. Fizeram-se ouvir algumas objeções. Walter F. Otto percebeu que o fato de Dioniso ser essencialmente «aquele que vem», não reflete de modo algum uma felicidade acidental.” (BURKERT, 1993: 319). A esta nova perspectiva, da qual Walter F. Otto é nome destacado, somam-se as descobertas arqueológicas recentes que testemunham Dioniso já em textos da Linear B, de tal forma que “hoje sabemos que já em meados do segundo milênio antes de Cristo os gregos o adoravam em Creta. E em Delfos seu culto é tão vetusto que já na Antiguidade se pôde afirmar que ele lá se achava antes mesmo de Apolo” (OTTO, 20006: 160). Jean-Pierre Vernant se posiciona, então, contra a típica interpretação de Rohde e Nietzsche, conforme afirma: “(...) não acredito de forma alguma na oposição entre Apolo e Dioniso feita por Nietzsche. Para mim, trata-se de pura construção, fabricação. Traduz apenas problemas e um horizonte espiritual e religioso que eram os de Nietzsche e de sua época. Da mesma forma, a imagem que temos do dionisismo é uma criação da história moderna das religiões, com Nietzsche e Rohde. E somos todos filhos de Rohde e de Nietzsche. Mas creio que se enganaram. O dionisismo não é de forma alguma um elemento originalmente estranho à Grécia e que, num dado momento, teria chegado de fora para modificar o andamento do sistema. O dionisismo pertence à Grécia por mais longe a que se possa remontar.” (VERNANT, 2009b: 347-348). Cabe aqui lembrar que apesar do sucesso da interpretação de Nietzsche e Rohde, há também a teoria, já consideravelmente antiga no debate, de que “o culto cretense de Kouretes e a religião trácia de Dioniso são substancialmente uma” (HARRISON, 1912: 30). Esta seria uma possibilidade de situação “remota” do culto dionisiaco.

73 Van der Leeuw defendeu que havia na Grécia três religiões: a primitiva, cultuando a Mãe Terra e os mortos; a homérico-olímpica; e a órfico-platônica, que tende a separar-se do mundo corpóreo e à salvação da alma (MONDOLFO, 1957: 35). Outros autores como Petazzoni, Nilsson, Kern e Otto defenderam que somente a religião homérica seria “a religião dos gregos” (MONDOLFO, 1957: 33). O certo é que os elementos de crenças mais antigas que a religião olímpica não somente se preservaram na história grega como também se entrelaçaram com os ritos desta outra (MONDOLFO, 1957: 32). Rodolfo Mondolfo, Jean-Pierre Vernant e outros defenderam e defendem que a religião grega não se reduz à religião olímpica, uma vez que as expressões religiosas dos gregos eram muito mais variadas. A ausência de alguns elementos de outras perspectivas religiosas nas representações – funerárias, por exemplo – podem ser explicadas pelo fato dos Mistérios de Elêusis e outros mistérios terem caráter secreto, impedindo sua expressão em representações.

74 As próprias divindades eram compreendidas dentro desta lógica, tanto entre si, na “estrutura familiar, hierática, da sociedade olímpica gera relações de força, relações de poder” (DETIENNE & SISSA, 1990: 20), assim como na relação com os homens, uma vez que “nessa atividade muito grega de criação repetida de cidades, os deuses não são esquecidos. Têm um lugar, têm o seu lugar.” (DETIENNE & SISSA, 1990: 183). De modo mais direto, “dos deuses até a Cidade, das qualificações religiosas às virtudes cívicas, não existe nem ruptura nem descontinuidade. A impiedade (ἀσέβεια), falta em relação aos deuses, é também atentado ao grupo social, delito contra a cidade” (VERNANT, 2008: 420).

imortalidade deste, ao seu destino além da morte” (VERNANT, 2006: 8). É com as religiões de mistérios que começa-se a pensar o destino do homem possuindo recompensas e castigos no pós-morte, decorrentes de seus modos de vida<sup>75</sup>.

### 2.2.1. Mistérios de Elêusis

O conhecimento destas religiões de mistérios são limitados também pelo próprio caráter secreto destas religiões. As informações que possuímos sobre a religião na Grécia antiga já costuma ser escassa pela perda do material arqueológico, pela grande distância temporal, e por outros motivos variados, tal como a incompreensão linguística, mas “algumas vezes – no caso dos mistérios de Elêusis, por exemplo – a escassez de nossas informações explica-se por um segredo iniciatório muito bem guardado.” (ELIADE, 1994: 137). Apesar disto, Anselmo Carvalho de Oliveira afirma que dentre os cultos de mistérios, “os Mistérios de Elêusis são os mais estudados e encontramos uma vasta bibliografia sobre eles” (OLIVEIRA, 2004: 7). O “caráter de segredo” dos Mistérios de Elêusis prejudica em parte o estudo, porém, trata-se de uma característica geral dos mistérios, uma vez que, como bem destaca Junito de Souza Brandão (1986), a palavra *mistério* (Grego: μυστήριον, *mysterion*) provém do grego *myein*, que significa “calar a boca” e “fechar os olhos”. As práticas dos mistérios, porém, não eram contrárias ao culto regular, cívico, se somando a este, uma vez que a cidade “tinha o poder de regulamentar por decreto o detalhamento das festividades” (VERNANT, 2006: 72).

De acordo com a tradição preservada no *Hino Homérico a Deméter* – principal material que dispomos para conhecer estes mistérios –, esta deusa da agricultura teria parado em Elêusis durante sua busca por Perséfone (MYLONAS, 1947: 131). Nesta estadia, Deméter teria passado o conhecimento dos rituais e portanto fundado os Mistérios de Elêusis. Esta tradição, assim como os ritos de Elêusis, podem ter surgido muito antes das obras homéricas, por volta de 1.200 a.C., pelas referências antigas encontradas em relação ao *Kykeon*, a poção utilizada nos ritos iniciatórios (MYLONAS, 1947: 135). Seja como for, os Mistérios de Elêusis parecem terem tido certa

---

<sup>75</sup> Evitamos, porém, pensar que tal “começo” foi uma “descoberta” ou mesmo uma etapa em um “desenvolvimento” interno da religião grega. Um grande crítico da perspectiva “evolucionista”, que tenta conectar os mistérios gregos ao cristianismo ou mesmo ver-se um “desenvolvimento” condicionado dentro da religião grega, foi Walter Otto, que afirmava haverem muitos estudiosos com procedimentos equivocados no estudo da religião grega, ao ponto de chegarem a dizer que os homens com a percepção homérica sobre o Hades “deviam inconscientemente ansiar por uma revelação redentora, a qual logo lhes chegou na forma dos mistérios” (OTTO, 2006: 82).

influência de elementos egípcios<sup>76</sup>, a partir de Creta<sup>77</sup>, apesar de terem sua raiz bem fundamentada na Grécia, se desenvolvendo a partir dos ritos e cultos agrícolas, tendo relação mesmo com Hesíodo, a partir de sua valorização da paz e justiça a partir da agricultura. Tal elemento se percebe nos Mistérios de Elêusis pelo seu herói Triptólemo, que demonstra ter havido uma mudança moral tal baseada na ideia de que a agricultura gerou tanto a civilização quanto a paz (NILSSON, 1961a: 57). Também as recompensas no além já estavam presentes nos hinos homéricos<sup>78</sup>, como aponta o *Hino Homérico a Deméter*:

(...) feliz aquele que possui, entre os homens da terra, a visão destes Mistérios. Ao contrário, aquele que não foi iniciado e aquele que não participou dos santos ritos não terão, após a morte, nas trevas úmidas, a mesma felicidade do iniciado. (*Hino Homérico a Deméter*. vv. 480-482. BRANDÃO, 1986: 293).

Estas promessas, porém, não devem ser exageradas, uma vez que não existia uma relação com a alma ou cuidado desta, mas simplesmente ritos específicos que “marcariam” os iniciados para um futuro melhor no Hades<sup>79</sup>. Também não se tratava de conhecimentos e doutrinas a serem ensinadas, mas sensações a serem experimentadas, conforme o testemunho de Aristóteles: “Os que

76 Nesta introdução de elementos egípcios no contexto grego, logo se percebe as relações, como é o caso entre Deméter e Ísis: “Ísis, a Mãe, a doadora de frutos, a doadora de leis, é, obviamente, facilmente identificável com a Mãe-Terra, Deméter” (HARRISON, 1921: 53). Também há teorias especulativas sobre uma escultura de cabeça de carneiro, encontrada em 1883, que possivelmente é um exemplo de ligação entre Elêusis e o Egito (RICHARDSON, 1898). Segundo Rufus B. Richardson, os estudos de egiptologia têm feito os pesquisadores temerem em juntar as palavras “Elêusis” e “Egito”, quando na verdade há evidências da conexão, como é o caso de escaravelhos e uma estátua de Ísis encontrados em Elêusis em 1895. Mesmo com tais evidências, Demetrios Philios rejeita estas como provas da origem egípcia dos Mistérios de Elêusis (RICHARDSON, 1898: 227). Wilamowitz defende que o elemento egípcio principal na tese da influência sobre Elêusis – a imortalidade da alma – não foi conhecido pelos gregos em geral mesmo no tempo do Hino Homérico a Deméter, sendo um desenvolvimento interno dentro do pensamento grego (RICHARDSON, 1898: 230). Lewis Campbell defende que apesar dos traços egípcios, os ritos dos mistérios possuíam raízes profundas no solo helênico (CAMPBELL, 1898: 239). Percebemos assim que desde as pesquisas do século passado (que Richardson bem expõe), a questão tem gerado polêmicas e discussões acirradas. Hoje, porém, sabemos da origem dos Mistérios de Elêusis em cultos familiares e festivais do outono (NILSSON, 1961a: 46), porém, as influências egípcias são possíveis, assim como outras apropriações, uma vez que “o antigo culto agrário é capaz de carregar outras ideias de caráter moral” (NILSSON, 1961a: 55).

77 Jane Ellen Harrison defende esta ideia (HARRISON, 1921: 51), afirmando ser Creta a ponte entre Grécia e Egito. Karl Kerényi (KERÉNYI, 1991: 21) lembra que o período de surgimento de Elêusis (metade do segundo milênio antes de Cristo), havia uma grande influência mútua entre a Grécia continental e Creta.

78 Deve-se deixar claro que Homero já falava de penas e castigos no Hades, mas não defendia possibilidade de um além-morte positivo ou atraente, pois, como dizer de Aquiles, é melhor ser camponês entre os vivos do que um rei entre os mortos. Os castigos, porém, já eram esperados: “(...) pelo menos de forma limitada e excepcional, em Homero já se fala de penas no além túmulo. Os homens que se macularam com certas culpas gravíssimas não podem subtrair-se à punição no Hades.” (REALE, 2002: 116).

79 Não se tratava porém de uma “marcação” externa, visível, mas de uma situação apenas perceptível após a morte. O que havia nos iniciados não era uma disposição modificada, mas uma situação futura transformada – uma convicção sobre o futuro: “(...) o iniciado em nada se distinguia daquilo que era antes e tampouco dos que não haviam conhecido a iniciação. Nenhum sinal exterior, nenhuma marca de reconhecimento, nem sequer a mínima modificação do tipo de vista. O iniciado retorna à cidade e ali se reinstala para fazer o que sempre fez, sem que nada tenha mudado nele, exceto sua convicção de ter adquirido, através dessa experiência religiosa, a vantagem de incluir-se, depois da morte, no número dos eleitos: para ele, nas Trevas ainda haverá luz, alegria, danças e cantos.” (VERNANT, 2006: 74).

são iniciados não devem aprender algo, mas experimentar emoções e ser levados a certas disposições.” (ARISTÓTELES apud VERNANT, 2006: 73). Estas disposições se davam pelo que era encenado (*drômena*), pelas fórmulas pronunciadas (*legómena*) e pelo que era exibido (*deiknýmena*)<sup>80</sup>.

Apesar do desenvolvimento da ideia de recompensas e da reavaliação sobre a realidade pós-morte, a alma, a *psykhé*, permanece em essência sobre a mesma compreensão homérica, sendo apenas o simulacro do homem, o que dele é preservado após a morte, não havendo uma conexão dos vivos com suas almas, nem para purificação nem para cuidado de alguma forma: “Nem mesmo os mistérios, como os de Elêusis, nos quais os iniciados compartilham a promessa de uma sorte melhor no Hades, têm a ver com a alma: neles não há nada que evoque uma reflexão sobre a natureza dela ou a aplicação de técnicas espirituais para sua purificação” (VERNANT, 2006: 8).

### 2.2.2. Dionisismo

A figura de Dioniso tem povoado muitos imaginários e gerado interpretações das mais variadas, desde a interpretação dualística de Nietzsche, que percebe Dioniso como representante de uma “força natural” que se opõe à força apolínea<sup>81</sup>, até a interpretação mitológica de Karl Kerényi que em conjunto a Carl Gustav Jung<sup>82</sup>, contribuiu nos estudos mas de uma forma na qual “ficou-se

80 Também se relacionam à experimentação a própria ordem dos mistérios, que possuíam duas partes: a primeira parte era da purificação, tornando o participante em um *mýstis*, um iniciado, e a segunda parte era a da experimentação de comidas, a manipulação de objetos e a pronúncia de palavras, pelo *epóptes* (HARRISON, 1921: 47). Assim, mesmo que os gregos não tivessem um dogma, ou um sistema fechado de crenças, “no caso dos Mistérios eles tinham o que poderíamos chamar de *Confiteor*, ou padrão de ritos performados” (HARRISON, 1921: 47). Felizmente no caso dos Mistérios de Elêusis boa parte destes padrões foram preservados, como no relato preservado nos textos de Clemente de Alexandria: “Eu jejei; eu bebi o *Kykeon*; Eu tirei da cesta... coloquei de volta na cesta e desta no peito” (HARRISON, 1921: 48). Temos informações quanto aos mistérios da parte de Clemente de Alexandria mas também de outros autores cristãos como ele, uma vez que “apenas autores cristãos, que não davam atenção para o dever do silêncio, deram informações concernentes aos ritos centrais dos Mistérios” (NILSSON, 1961a: 43). Porém, há ainda a possibilidade da descrição de Clemente não ser relativa aos ritos de Elêusis mas ao culto de Deméter em Alexandria (NILSSON, 1961a: 45). Também pode-se pensar diferente de Nilsson quando se pensa ao lado de Karl Kerényi que haveria vários mistérios menores, dentre os quais haveria o grande mistério (*arrheton*), do qual não se pode falar nada (KERÉNYI, 1991: 26).

81 Nietzsche defende que a força dionisiaca e a força apolínea “irrompem da própria natureza” (NIETZSCHE, 2010: 29), sendo os artistas “imitadores” ou mesmo “obras de arte” na qual prorrompem e trabalham tais forças. A força dionisiaca, então, “ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza (...) que é trazido a nós, o mais perto possível, pela analogia da *embriaguez*.” (NIETZSCHE, 2010: 27).

82 Carl Gustav Jung (1875-1961), discípulo de Sigmund Freud, afasta-se de seu mestre e cria uma perspectiva própria sobre a *psykhé* humana denominada “Psicologia Analítica”. A Psicologia Analítica foi uma das grandes responsáveis pela revalorização dos mitos, elevando-os à categoria de realidades psíquicas elementares, como sendo os elementos da linguagem e expressão de uma estrutura psíquica formadora das demais, denominada “inconsciente coletivo”, que é a estrutura formadora e primária de toda a *psiqué*. Assim, não só é o inconsciente coletivo que fornece as “sementes de futuros conteúdos conscientes” (JUNG, 1997: 3), como permanece ao longo da vida como o ensinamento disponível de toda a humanidade que nos precede, pois “o nosso cérebro é moldado e influenciado pelas experiências da humanidade” (FORDHAM, 1972: 22) que são suscitadas pelo inconsciente coletivo através da expressão dos chamados “arquetipos”, por meio dos símbolos e mitos, que são exteriorizações de realidades interiorizadas: “Quando um mito é elaborado e expresso verbalmente, é a consciência que o modela, sem dúvida;

por contributos fascinantes mas condicionados pela subjetividade” (BURKERT, 1991: 36), interpretando Dioniso como “arquétipo da vida indestrutível”<sup>83</sup>. Tais estudos, porém, contribuíram especialmente ao trazer este deus de volta ao imaginário ocidental, pois apesar das pesquisas sobre Dioniso serem anteriores a *O nascimento da tragédia* de Nietzsche (KÉRENYI, 1996: 129), certamente a interpretação deste autor e de Karl Kerényi colaboraram para este deus voltar a ser conhecido no mundo ocidental, a despeito das interpretações parciais que estes empreenderam.

Para se compreender a importância de Dioniso e do dionisismo no desenvolvimento da ideia e conceito de *psykhé*, se faz necessário conhecer o mito de Dioniso: conta-se, dentre uma das várias versões do mito, que Dioniso nasceu primeiramente de Zeus e Perséfone, sendo morto pelos Titãs instigados por Hera e posteriormente renascido através de seu coração preservado e introduzido em Sêmele, sua nova mãe. Dioniso é, portanto, o deus que nasce e morre – o único deus que passa por tal experiência. Sua história mostra o maior dos paradoxos, entre a vida e a morte, passando uma “visão de mundo trágica em sua essência” (AZEVEDO, 2010: 18).

Seu mito mostra que Dioniso é de fato a divindade entre homens e deuses por excelência, aquele que nasceu e morreu<sup>84</sup>, como todos os homens – os mortais, *brótoi* (VERNANT, 2006: 45), mas que renasceu, superando a morte – e sendo assim divino. Sua morte o faz se aproximar de duas divindades, as quais ele se mistura: o Zeus de Creta e Osíris dos egípcios (HARRISON, 1921: 54). O Zeus cretense, *Zagreus*, *Kretagénes*, *Diktaíos* ou *Idaíos*, o deus-menino, era apresentado pelos cretenses como tendo lá nascido e morrido. Tal percepção era rejeitada pelos gregos, que não podiam relacionar Zeus com a morte, como fica claro no *Hino* de Calímaco a Zeus: “Eles [cretenses] chegaram até a construir-te um túmulo, oh Rei; mas não, tu não morreste jamais; tu És pela eternidade.” (apud VERNANT, 2006: 37). Já Osíris era para os egípcios como um “herói cultural”, ao mesmo tempo que seu mito e culto estavam associados à crença na imortalidade da alma (HARRISON, 1921: 54). Da mesma forma que Osíris, Dioniso era o “herói cultural”<sup>85</sup>, mas dos gregos – sendo o herói por excelência e por trás das tragédias, que nascem junto ao seu culto<sup>86</sup>,

---

mas o espírito do mito – o ímpeto criador que ele representa, as sensações que exprime e acorda, e mesmo (...) o seu conteúdo – provém do inconsciente coletivo” (FORDHAM, 1972: 24).

83 KERÉNYI, 1996.

84 Dioniso apresenta a morte como característica marcante e por esta se aproxima de outras duas divindades, as quais ele se mistura: o Zeus de Creta, e Osíris dos egípcios (HARRISON, 1921: 54). O Zeus cretense, *Zagreus*, *Kretagénes*, *Diktaíos* ou *Idaíos*, o deus-menino, era apresentado pelos cretenses como tendo lá nascido e morrido. Tal percepção era rejeitada pelos gregos, que não podiam relacionar Zeus com a morte, como fica claro no *Hino* de Calímaco a Zeus: “Eles [cretenses] chegaram até a construir-te um túmulo, oh Rei; mas não, tu não morreste jamais; tu És pela eternidade.” (apud VERNANT, 2006: 37).

85 Dioniso surge como aquele que morre e é venerado, assemelhando-se neste ponto aos heróis, como bem percebe Karl Kerényi: “nada dizia respeito a Dioniso tão intimamente quanto o destino do herói que passou, através do sofrimento e da morte, para o culto” (KERÉNYI apud AZEVEDO, 2010: 19).

86 A tragédia ática surgiu a partir dos cultos de Dioniso – sendo que os concursos trágicos faziam parte das festividades durante as Dionisiacas (GAZOLLA, 2011: 48), sendo que “o trágico, o sofrimento do herói, seria sempre a representação do sofrimento do próprio deus” (AZEVEDO, 2010: 20). Também Nietzsche comentou sobre tal

servindo também como elemento fundamental para a futura crença na imortalidade da alma em uma vida pós-morte que se desenvolve a partir de outro culto de Dioniso – o chamado Orfismo –, assim como o desenvolvimento da religião dionisiaca se encaminhará na tragédia grega (KERÉNYI, 1996: 349), que contribuirá para o despertar da consciência individual na Grécia.

Outro importante aspecto do dionisismo é seu caráter de religião dos excluídos sociais, sendo não somente “de início e por predileção, religião de mulheres” (VERNANT, 2008: 421), como também os escravos encontraram “nos cultos de Dioniso uma posição que lhes é normalmente recusada” (VERNANT, 2008: 421). Desta forma, o dionisismo ofereceu “uma experiência religiosa oposta ao culto oficial” (VERNANT, 2008: 421), libertando-se de seu aspecto social e criando um novo “quadro de agrupamento aos que se achavam à margem da ordem social reconhecida” (VERNANT, 2008: 421). Esta nova forma de experiência religiosa não apresentava uma relação pessoal com o deus<sup>87</sup>, nem aspectos de purificação<sup>88</sup>, porém “nela, a vida religiosa pode individualizar-se” (VERNANT, 2008: 423), pela separação para com a religião oficial de aspecto completamente social, especialmente na criação de uma comunidade “não mais social, mas espiritual” (VERNANT, 2008: 423).

### 2.2.3. Orfismo

Certamente estudar o orfismo não é tarefa fácil. O grande estudioso sueco da história da religião grega, Martin P. Nilsson, chegou a afirmar que o orfismo é o fenômeno na religião grega que causa o maior número de debates (NILSSON, 1935: 181), causando reações variadas nos estudiosos: desde um ceticismo quanto à sua real existência (OLIVEIRA, 2004: 8) até exageros de que seria a verdadeira religião grega – como o faz Domenico Comparetti (VERNANT, 2006: 2). Tal

---

situação: “É uma tradição incontestável que a tragédia grega, em sua mais vetusta configuração, tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio, e que por longo tempo o único herói cênico aí existente foi exatamente Dionísio. Mas com a mesma certeza cumpre afirmar que jamais, até Eurípides, deixou Dionísio de ser o herói trágico, mas que, ao contrário, todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio.” (NIETZSCHE, 2010: 66).

87 A relação dos iniciados com Dioniso se davam pela loucura e delírio, a *mania* (μανία) na qual o homem libera-se da ordem geral para em êxtase ser possuído pelo próprio deus. Sendo assim, não havia uma relação de pessoalidade entre deus e homem, uma vez que “possessão não é comunhão” (VERNANT, 2008: 422), sendo também próprio de Dioniso seu caráter de ser o totalmente “Outro”. Neste sentido Vernant critica a interpretação de E. Rohde segundo a qual cabe ao movimento dionisiaco a influência espiritual no sentido da separação entre corpo e alma e relação com o divino: “Não é no culto de Dioniso que essa crença pode enraizar-se; encontra a sua origem nas práticas destes *ιατρομάντεις* que prefiguram o filósofo, e de que a lenda impõe a aproximação com o personagem e o comportamento do *xamã* das civilizações da Ásia do Norte.” (VERNANT, 2008: 458).

88 Apesar dos mistérios apresentarem ritos e fórmulas mágicas, estas não tinham caráter de exercício espiritual ou de sentido de escolha de mudança da parte do iniciado, mas tinham seus poderes em si mesmas, pelo próprio ato destas. Como bem explicou J.-P. Vernant, “as iniciações não parecem ter comportado exercícios espirituais, técnicas de ascese aptas a transformar o homem por dentro. Elas atuavam pela virtude quase automática das fórmulas, dos ritos, dos espetáculos” (VERNANT, 2008: 424).



dificuldade se dá pelo fato de que, apesar do orfismo inovar dentro da religião grega possuindo livros sagrados (NILSSON, 1935: 181) – atribuídos a Museu e Orfeu, ao mesmo tempo também possuía escritos heterodoxos e sacerdotes itinerantes, que confundem e fazem com que o orfismo seja uma grande incógnita<sup>89</sup>, na qual começa-se a se perceber elementos fundamentais e traços comuns, como no caso da contraposição a Hesíodo, como bem relata Jean-Pierre Vernant:

Assim, um primeiro traço do orfismo aparece desde a origem: uma forma “doutrinária” que o opõe tanto aos mistérios [de Elêusis] e ao dionisismo quanto ao culto oficial, para aproximá-lo da filosofia. Essas teogonias nos são conhecidas sob versões múltiplas mas de mesma orientação fundamental: elas se opõem diametralmente à tradição hesiódica. (VERNANT, 2006: 82).

Assim, nota-se facilmente que o orfismo colaborou para o surgimento e desenvolvimento da filosofia – que surgiria como explicação racional diferente e em contraposição à explicação mitológica – ao favorecer uma crítica à tradição mitológica vigente em seu contexto, a hesiódica<sup>90</sup>. A nova mitologia órfica fundamenta-se na figura de Dioniso. Este deus, filho de Zeus, representa o Uno e sua dissolução, através do mito no qual Dioniso foi desmembrado e devorado pelos Titãs. Porém, Dioniso renasce, a partir de seu coração<sup>91</sup>, e “os Titãs perseguem-no e devoram-no,

89 Jean-Pierre Vernant já bem destacou tal situação: “O orfismo é uma nebulosa na qual encontramos, de um lado, uma tradição de livros sagrados, atribuídos a Orfeu e Museu, que comportam teogonias, cosmogonias, antropogonias ‘heterodoxas’; e, de outro, personagens de sacerdotes itinerantes, que pregam um estilo de existência contrário à norma, um regime vegetariano, e que dispõem de técnicas de cura, de receitas de purificação para esta vida e de salvação para a outra.” (VERNANT, 2006: 71). Sobre estes sacerdotes itinerantes Platão faz uma crítica em *A República*, apesar de seu apreço por ideias órficas: “Por sua parte, os charlatães e adivinhos vão bater à porta dos ricos e os convencem de terem recebido poder dos deuses para apagar, mediante sacrifícios ou encantamentos realizados entre regozijos e festas, qualquer falta que tenha cometido algum deles ou de seus antepassados; e prometem, por um vintém de mel coado, fazer dano a um inimigo, seja ele justo ou injusto, valendo-se de encantamentos e artes mágicas com as quais, segundo eles, obrigam os deuses a executar sua vontade. E em todas estas afirmações, se apoiam na autoridade dos poetas...” (PLATÃO, 2011: 62). É bem possível que no contexto de Platão tenha havido um processo de “corrupção” dos sacerdotes de mistérios no sentido de pessoas se aproveitarem do crescimento destes dentro da cultura.

90 Se percebe tal oposição especialmente na mudança da explicação sobre a origem dos deuses. São a “teogonia e a cosmogonia órfica [que] representam um rompimento com a tradição de Hesíodo” (OLIVEIRA, 2004: 8). Em Hesíodo o universo surge do Caos, organizando-se a partir da autoridade de Zeus, definido por Marcel Detienne como a cosmogonia do “processo que vai do não ser ao ser” (DETENNE apud OLIVEIRA, 2004: 8). Nas cosmogonias órficas “dá-se o inverso: na origem, o Princípio, Ovo primordial ou Noite, exprime a unidade perfeita, a plenitude de uma totalidade fechada. Mas o Ser degrada-se à medida que a unidade se divide e se desmancha para fazer aparecerem formas distintas, indivíduos separados (VERNANT, 2006: 82). Ou seja, “no orfismo o processo é do ser ao não ser individual” (OLIVEIRA, 2004: 8). Ao mesmo tempo são complicadas tais reduções, que acabam sendo tentativas de tradução das ideias hesiódicas em termos filosóficos, de forma que “expressar assim já é interpretar, forçar o texto hesiódico iluminando-o com a luz conceptual” (VERNANT, 2009b: 245).

91 O coração é um elemento essencial na religião órfica, uma vez que é o órgão de Dioniso que se preserva. O coração é, através do mito de Dioniso, visto como o elemento próprio da vida: “o coração inaugura a vida, é o primeiro a nascer em cada ser vivo, e, além disso, o último a morrer, quando a vida se retira do corpo.” (DETENNE & SISSA, 1990: 276). Tal elemento de valorização do coração como elemento da vida, presente na tradição grega mesmo em Homero, é ainda mais forte no orfismo, que lhe dá novo valor em sua teologia: “a teologia dos órficos, discípulos de Orfeu, conta como Dioniso, a criança-deus, degolado pelos Titãs, escapa à destruição completa pelo coração, única parte do corpo que não é devorada e de onde o deus vai renascer.” (DETENNE & SISSA, 1990: 276). Ou seja, “o coração é dotado de autonomia” (DETENNE & SISSA, 1990: 277).

repetindo o círculo infinitamente” (OLIVEIRA, 2004: 9). Para acabar com este “eterno retorno”<sup>92</sup> que dá-se na situação humana pelo círculo das reencarnações é que a religião órfica é fundada por Orfeu<sup>93</sup> (OLIVEIRA, 2004: 9). Dioniso, como já dito, é a *divindade entre homens e deuses por excelência*, simbolizando a tensão interna em cada homem. Este mito de Dioniso expressa portanto a condição humana: no homem há a culpa da morte do deus, já que possuem herança na culpa por serem oriundos das cinzas dos Titãs<sup>94</sup>, ao mesmo tempo que há a possibilidade de “salvação” (VERNANT, 2006: 83), uma vez que uma parcela de Dioniso existe também em cada homem. Portanto, em cada indivíduo há uma dupla natureza (PAULO, 1996: 25) e dá-se o mito entre Dioniso e os Titãs, na luta entre o bem e o mal, formando uma estrutura ética, como explica Giovanni Reale: “é evidente em que sentido e medida este mito pode constituir a base de uma ética. Ele explica a constante tendência ao bem e ao mal presente nos homens: a parte dionisiaca é a alma (e liga-se à tendência ao bem), a parte titânica é o corpo (e liga-se a ela a tendência ao mal).” (REALE apud OLIVEIRA, 2004: 9).

O orfismo desenvolve a ideia de um tipo de homem com relação estabelecida com o sobrenatural, valendo-se de técnicas de êxtase que pressupunham a existência de “uma alma, *psykhé*, que já não seria, como em Homero, uma sombra sem força, um reflexo inconsistente, mas um *daímon*, uma potência aparentada com o divino<sup>95</sup> e impaciente por reencontrá-lo” (VERNANT, 2006: 87). Trata-se de uma religião de mistérios bastante diferente do dionisismo, especialmente nas

---

92 A ideia do “eterno retorno” permanece ao longo da história ocidental até a entrada do judeu-cristianismo, pelo qual se rompe a concepção cíclica da realidade, que era defendida especialmente por Heráclito e os estóicos (ELIADE, 1994: 61), mas que era presente em toda a cultura greco-romana. Como bem demonstra Mircea Eliade, é o judaísmo que apresenta a inovação do tempo linear, na qual “o tempo tem um começo e terá um fim” (ELIADE, 1995: 97), mas é o cristianismo que “vai ainda mais longe na valorização do *Tempo histórico*. Visto que Deus encarnou, isto é, que assumiu uma existência humana historicamente condicionada, a História torna-se suscetível de ser santificada.” (ELIADE, 1995: 97). O “eterno retorno” é, portanto, um elemento basilar dentro da mentalidade grega que não se encontra presente na mentalidade histórica ocidental atual, apesar da tentativa (frustrada) de Nietzsche de retomar tal mentalidade.

93 Orfeu é tido dentro da religião órfica como o fundador desta religião. Conta-se que Orfeu possuía uma lira, presente de Apolo, que quando tocada encantava tudo à sua volta. Com este instrumento mágico, conseguiu adentrar no Hades em busca de sua amada Eurídice. Lá, porém, teve uma condição imposta por Hades e Perséfone para levar sua esposa de volta ao mundo dos vivos: teria que fazer todo o trajeto sem olhar para trás. Orfeu acaba olhando e perde seu amor para sempre. Apesar de ter sua intenção frustrada, esta viagem, porém, teve outros resultados: lhe permitiu ter “conhecimento para interromper o ciclo de reencarnações” (OLIVEIRA, 2004: 10). Quando chega na Trácia, porém, é assassinado por um grupo de mulher, que lhe esfaqueiam e lhe devoram, assim como os Titãs fizeram a Dioniso. Sobre este mito, certamente influenciado pelo mito de Dioniso, que a religião órfica atribui seu fundamento.

94 Aqui está a base do que alguns autores define como a “doutrina órfica do pecado original”, que mancharia “toda alma humana e selou sua convicção – até que não se cumpra a expiação e se alcance a purificação libertadora na *orphikòs bíos* – e o grande ciclo de necessidade e dos nascimentos, alternados com períodos de expiação infernal, como consequência das culpas agregadas em cada encarnação” (MONDOLFO, 1957: 25-26).

95 O divino existe para os órficos como uma realidade prévia a ser buscada e parece ter relação com a realidade pós-morte como definirá Platão. Em uma lâmina de ouro órfica (Ch. 2.2) encontrada em 1974, há o seguinte escrito: “onde as *psychai* dos mortos *psyconthai*” (BREMNER, 2002: 2). Tal lâmina faz conexão à origem etimológica de *psykhé*, podendo traduzir-se aqui “*psyconthai*” como sendo “respiram”, ao mesmo tempo que indica ser o Hades o lugar próprio das almas, onde estas (*psychai*) exercem sua ação própria (*psyconthai*).

práticas e rituais:

No dionisismo, o ritual consiste em matar um animal, estraçalhar-lhe e comer-lhe a carne crua. O fiel que se alimentou com a carne comunica-se com a divindade. O orfismo prega uma prática radicalmente oposta<sup>96</sup>. Nele a comunicação com o deus é desnecessária, porque o homem carrega em si uma parte divina, ele é o próprio Baco. (...) Essa diferença no significado da relação do homem com a divindade permanece presente e justifica a prática de ambos os movimentos. (OLIVEIRA, 2004: 12).

É neste contraste que podemos melhor perceber a “nova concepção de homem e seu relacionar com o mundo” (OLIVEIRA, 2004: 14) que o orfismo gera na Grécia antiga, de tal forma que “revolucionou a antiga visão da vida e da morte” (SANTOS, 1999: 31), estabelecendo padrões de uma mentalidade completamente diversa da homérica e possibilitando consequentemente uma inovadora compreensão sobre o conceito de *psykhé*, na qual é a essência do homem (PAULO, 1996: 25). A crença da imortalidade da alma estava presente no orfismo ao lado da ideia da transmigração destas (metempsicose), que reencarnando de vida em vida (homem, animal, etc), só poderia chegar a um fim (destinar-se ao Hades) pelos mistérios órficos. Segundo Heródoto, a teoria da imortalidade e transmigração das almas teria surgido no Egito, possivelmente não associando a ideia homérica de pós-morte a alguma forma de imortalidade (BURTON, 1913: 580):

E os egípcios foram os primeiros a afirmarem que a alma humana é imortal, e que quando o corpo morre, esta sempre passa para outro animal que está nascendo, então vive o circuito por toda terra e água, pássaros e animais, e novamente entra no corpo de um humano que está nascendo. (HERÓDOTO. *Hist.* 2. 123).

É por esta diferença com as demais expressões religiosas gregas que o orfismo se apresentará como a religião da ascese e medidas de purificação, em busca de alcançar uma libertação e um melhor destino no pós-morte, pelo fato de que segundo o orfismo o homem possui uma centelha divina dentro de si, uma “alma, de caráter oposto ao corpo, imortal, que descende da estirpe dos deuses” (OLIVEIRA, 2004: 14), podendo alcançar a realidade para além deste mundo, como fica explicado em uma das laminas órficas encontrada em Túrio<sup>97</sup>:

96 Talvez o vegetarianismo seja o exemplo mais evidente de contrariedade entre o orfismo e o dionisismo – em que há o ritual de se comer carne crua. O vegetarianismo possui uma explicação dupla: ao mesmo tempo que era para impedir que se devorasse seres que poderiam conter as almas de pessoas conhecidas (como se percebe no Poema lustral de Empédocles), mas também pelo fato de que “a rejeição do sacrifício cruento não constitui apenas um afastamento, um desvio em relação à prática corrente. O vegetarianismo contradiz justamente aquilo que o sacrifício implicava: a existência entre homens e deuses, até no ritual que os faz comunicar-se, de um fosso intransponível” (VERNANT, 2006: 84). Assim, o contraste mencionado se explica: “O vegetarianismo, a abstenção de carne, é a recusa ao sacrifício cruento, assimilado ao homicídio contra um próximo. No polo oposto, a omofagia, o *diasparágmos* das Bacantes [dionisiacas], isto é, a devoração crua de um animal acuada e despedaçado vivo, é a inversão dos valores normais do sacrifício” (VERNANT, 2006: 68). Ou seja, tanto o orfismo quanto o dionisismo são dois modos extremos (e contrários) sobre o sacrifício e portanto, sobre a relação com os deuses.

97 KERN, 1922: 108.

Mas, apenas a alma abandona a luz do sol  
 à direita ... encerrando, ela que conhece tudo junto.  
 Alegra-te, tu que padeceste a paixão:  
 antes não havias ainda padecido isto.  
 De homem te tornaste deus: cordeiro caíste no leite.  
 Alegra-te, alegra-te, tomando o caminho à direita  
 para os prados sagrados e os bosques de Perséfone.  
 (fr. 32 f Kern = 4 A 67 Colli, trad. REALE, 2002: 117).

Apesar das modificações na espiritualidade e religiosidade dos gregos resultante dos cultos de mistérios, estes “não manifestam um interesse especial pela alma; não se preocupam em definir nem a sua natureza, nem os seus poderes. É em outros ambientes que se elaborará, em ligação com certas técnicas espirituais, uma doutrina da *psyché*” (VERNANT, 2008: 424). Isto não significa que a alma não teve importância para as religiões de mistérios, mas que a compreensão de sua natureza não era a preocupação principal destas, assim como as técnicas espirituais dos cultos de mistérios terão um aspecto muito mais pelo ato em si do que pela escolha das pessoas sobre estes. A escolha e responsabilidade individual irá se desenvolver com a *literatura pós-homérica*, assim como a natureza da alma será pensada e estudada pelos *filósofos pré-socráticos*.

## 2.3. LITERATURA PÓS-HOMÉRICA

No período literário pós-homérico há tal limite historiográfico que fica extremamente complicado observar as possíveis nuances da concepção de *psykhé* dentro deste contexto, uma vez que apesar de existirem vários autores de diversos estilos literários, muitas vezes os documentos disponíveis são poucos fragmentos<sup>98</sup> esparsos (PIRES, 2001: 47).

### 2.3.1. Poesia lírica

A pesquisa sobre a poesia lírica é difícil pelo fato de que há muito poucas informações

---

98 A falta de materiais de tal forma que dispomos apenas de fragmentos, presente tanto nestes casos quanto no estudo dos pré-socráticos – com a exceção de que a estes se acrescentam fontes de comentaristas posteriores (especialmente Platão, Aristóteles e Diógenes Laércio) – é um problema complicado, pois faz com que os filólogos que trabalham sobre tais fragmentos tenham grande responsabilidade, uma vez que os historiadores da filosofia e literatura que se valerem dos trabalhos sobre estes fragmentos “recuperados” e “reeditados” terão que ter “fê na intuição pessoal do filólogo, que procura reconstruir os fragmentos em sua forma genuína” (MONDOLFO, 1969: 170). Trata-se de uma fê sobre a intuição do filólogo pelo fato de que as situações complicadas e faltantes dos fragmentos faz com que o filólogo tenha que “ser dotado de duas qualidades muito distintas e de certo modo opostas entre si: deve possuir muita fantasia, para pensar em possíveis substituições das palavras corrompidas no texto e, ao mesmo tempo, deve possuir um espírito crítico muito rigoroso, para frear a fantasia e averiguar se há ou não corrupção e como se pode corrigi-la” (MONDOLFO, 1969: 171).

originais sobre esta – tais como fragmentos de poesias –, e mesmo estas poucas informações estão geralmente descontextualizadas de aspectos importantes, tal como a música ao qual esta estava intrinsecamente conectada. Dentro dos limites de conhecimento, sabemos que haviam algumas formas de poesia lírica, tal como: 1) a “poesia de coro”, acompanhada de liras e flautas, com nomes praticamente desconhecidos tais como Terpandro, Alcmano, Arion, Estesícoro, Ibico e Simônides, mas também com Baquilides, de quem possuímos fragmentos e Píndaro, “o único poeta lírico grego cuja obra se conservou” (CARPEAUX, 1959: 62); 2) Diferente da poesia de coro havia a “elegia”, com canções bélicas e textos melancólicos, destacando-se nesta Tirteu<sup>99</sup>, Mimnermos, Teógnis; 3) A “poesia lírica propriamente dita”, cujo grande nome para os gregos era Arquíloco, de quem dispomos apenas alguns fragmentos<sup>100</sup>.

A poesia lírica da Grécia antiga se conectava a uma exacerbação dos sentimentos, de tal forma que “para explicar o poder de expressão da maior das poetisas, Safo, inventaram uma coroa de lendas” (CARPEAUX, 1959: 63), segundo as quais Safo seria a líder de uma comunidade de lésbicas ou que ela teria se suicidado após ser rejeitada por um jovem a quem amava<sup>101</sup>. Este sentimentalismo, porém, decorrente do individualismo literário, acabava sendo “mais uma explosão violenta, 'dionisiaca', do que mera expressão emocional” (CARPEAUX, 1959: 66).

Píndaro, de quem temos mais informações – e um bom número de obras –, escrevia a fim de exaltar a aristocracia, estabelecendo uma relação entre homens e deuses parecida com a homérica por ser plenamente aristocrática, numa “mistura inimitável de nobreza e religiosidade” (CARPEAUX, 1959: 67), que apesar de ser literatura, trata-se também de religião:

99 Nos fragmentos que dispomos de Tirteu facilmente percebemos que a sua valorização da aristocracia não é o único elemento que preserva de Homero, levando o mesmo espírito aristocrático para sua ideia sobre a morte: “Pois é belo morrer se cair na vanguarda/ Como guerreiro valente que pela pátria peleia...” (TIRTEU. Fr. 6 Y 7 D). A morte é, portanto, uma bela morte, quando evidencia o valor de guerreiro: “Não há homem de valor no campo de guerra/ Que possa mais do que presenciar a matança sangrenta/ e se lança a enfrentar de perto o feroz inimigo/ Essa é a virtude e, entre os homens, a máxima glória/ e o mais belo prêmio ao alcance de um jovem guerreiro...” (TIRTEU. Fr. 9 D). Também Simônides tem posicionamento parecido: “Com quem morreu não nos preocuparíamos/ se tivéssemos mais de um dia de sensatez” (SIMÔNIDES. Fr. 2 D). Mimnermo de Colófon também apresenta a morte de maneira negativa, mas diz preferi-la à vida sem amor: “Qual vida tem valor, sem Afrodite/ A das dádivas douradas? Antes quero a morte,/ Se os beijos não tiver, e a cama e os apetites...” (MIMNERMO. Fr. Diehl 1, trad: Antônio Medina Rodrigues).

100 Mesmo tendo poucos fragmentos sido preservados, há passagens que mostram a relação de Arquíloco com a morte, desvalorizando-a completamente: “Uma vez que morra nenhum cidadão é respeitado e/ famoso: os vivos buscam melhor o favor de outro vivo e o/ morto leva sempre a pior parte” (ARQUÍLOCO. Fr. 64 D). Também fica evidente a influência homérica, tanto pela aferição às Musas, quanto pelo caráter aristocrático: “e sou eu/ ao mesmo tempo um servo do Guerreiro soberano/ e das Musas o amável dom conhecido” (ARQUÍLOCO, Fr. 1W, trad: José Cavalcante de Souza). Também há um fragmento que se aproxima muito de uma passagem homérica: “Coração, coração de imediatos nojos agitado, levanta, às aflições resiste...” (ARQUÍLOCO. Fr. 93W, trad: José Cavalcante de Souza) lembra o texto da Odisseia na qual Odisseu fala a seu coração: “Golpeando o peito dirigiu-se duramente a seu coração: Suporta, coração! Já que maiores torturas suportaste!” (HOMERO. *Odisseia*, XX, 17-18).

101 Tais histórias possuíam sempre um caráter de relação com a vida sexual, uma vez que as obras de Safo tinham plena relação com o amor erótico, mas preservava a típica influência homérica, como se percebe na seguinte passagem da sua *Ode à Anactória*: “In]teiramente fácil fazer compreensível a/ t]odos i[s]so, pois a que muito superou/ em beleza os [hom]ens, Helena, [o] marido,/ o [mais nob]bre,” (SAFO. Fr. 16, trad: Giuliana Ragusa).

Eis a religião aristocrática ou o aristocracismo religioso de Píndaro. O homem aristocrata quando consegue o equilíbrio – um equilíbrio homérico – entre as faculdades físicas e as faculdades espirituais, como os jogos gregos os revelam; por isso a poesia é capaz de celebrar a vitória do corpo. E a poesia evoca o mito, para demonstrar que o homem vitorioso é filho digno dos deuses. Píndaro não canta o deus, canta sempre o homem; a sua religião é antropocêntrica. Mas esse homem depende, por sua vez, dos deuses; sem eles, seria corpo sem espírito. Píndaro é realmente profeta: profeta duma espécie de monismo grego. (CARPEAUX, 1959: 68).

A obra de Píndaro, porém, possui uma expressão religiosa direcionando-se no sentido do orfismo, demonstrando, portanto, ter grande influência das crenças órficas e consequentemente rompendo com Homero<sup>102</sup>, especialmente quando defende “a ideia da origem divina da alma, ausente nos poemas homéricos” (REALE, 2002: 113). Apesar de apontar para uma origem divina, a alma em Píndaro é sempre dependente aos deuses – a elevação do homem por Píndaro não o permite tocar o Olimpo, uma vez que homens e deuses não se equiparam, sendo os homens sempre dependentes dos divinos. Também a alma em Píndaro é uma imagem, um *eidolon*, como se percebe em um de seus fragmentos:

O corpo de todos obedece à poderosa morte,  
em seguida permanece ainda viva uma imagem da vida,  
pois só esta vem dos deuses: ela dorme enquanto os membros agem,  
mas em muitos sonhos mostra aos que dormem o que é furtivamente  
destinado de prazer e sofrimento.  
(PÍNDARO. Fr. Thren. 131b.1 Snell = 4 A 9 Colli apud REALE, 2002: 113).

Aqui, sob a influência do orfismo, é com Píndaro que se percebe então a ideia de uma parte do homem, a *psykhé*, que é “adormecida” até o momento em que o homem está inativo (dormindo, etc...) e esta desperta. Neste contexto a interpretação de Rohde e Bremmer sobre a *psykhé* em Homero seria aplicável se tivesse sido proferida em relação à literatura pós-homérica, em que se dá uma ideia bastante diferente do que se percebe nos textos homéricos. Também se percebe na poesia lírica um desenvolvimento considerável na individuação e “acontecer psíquico”, como bem explicou Zeferino Rocha:

Se deixarmos, agora, o mundo da epopeia homérica e nos voltarmos para o mundo dos poemas líricos, constataremos um enorme progresso na trajetória do acontecer psíquico. Com efeito, nos poemas líricos já se vislumbram os primeiros indícios do mundo interior do homem e da tomada de consciência de sua individualidade. Com isso algo realmente novo aparece nos caminhos do acontecer da psiché humana, vale dizer, a emergência, embora ainda muito embrionária, daquilo

<sup>102</sup>Píndaro parece acompanhar as críticas já existentes aos mitos homéricos (ELIADE, 1994: 134), quando escreve o seguinte trecho de Olímpicas (I, 28-29): “Sim, é verdade que há muitas maravilhas, mas às vezes também/ o rumor dos mortais vai mais além do relato verídico:/ enganam por inteiro as fábulas tecidas de variadas mentiras” (PÍNDARO, 2006: 35).

que depois foi designado como o mundo de nossa subjetividade. (ROCHA, 2001: 73).

Porém, não se deve exagerar tal “progresso”. Mesmo que Píndaro e outros da poesia lírica tenham desenvolvido novas percepções sobre a alma humana, não encontramos uma mudança considerável no conceito de *psykhé*, faltando ainda aqui a conexão entre a individualidade que começava a surgir e a ideia de *psykhé*, que ainda permanece como simples imagem da vida, *eidolon*. Píndaro demonstra acreditar na vida após a morte, mas esta não é o mesmo que a *imortalidade* – enquanto continuação da vida –, declarando o seguinte sobre a : “Não deseje, minha alma, vida imortal, mas faça a maioria das coisas em seu poder.<sup>103</sup>” (PÍNDARO, *Pyth.* 3. 61 apud BURTON, 1913: 579). Para que o conceito de *psykhé* se diferencia-se da antiga concepção homérica, ainda seria necessário algumas mudanças, como aponta Rachel Gazolla:

Apesar de vários autores, como Bruno Snell, considerarem que há uma individualidade cônica de seus desejos e deliberativa em seu agir já na Grécia arcaica – com a poesia lírica –, talvez isso não se efetive, a meu ver, antes de uma nova concepção de *psyché*. Passagens da lírica, e Safo é um bom exemplo, são indicativas de uma preocupação com a interioridade e as paixões (...) Entretanto, não chegam a abrir espaço para a emergência de uma interioridade que sabe e cuida de si<sup>104</sup>, o que só aparecerá com Platão. (GAZOLLA, 2011: 106).

### 2.3.2. Tragédias

A tragédia surge no contexto de crise do mito<sup>105</sup>, servindo de mecanismo de preservação do mito, ao mesmo tempo que permite e contribui para a fundamentação da filosofia<sup>106</sup>. Segundo Jean-Pierre Vernant, valendo-se de Walter Nestle, “a tragédia nasce (...) quando se começa a olhar o mito com olhos de cidadão” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 23-24). Os autores das tragédias são influenciados pela crítica filosófica do mito, como a crítica de Xenófanes<sup>107</sup>, cuja influência é evidente em Eurípedes (ELIADE, 1994: 134), mas preservam plena

103Original grego: “μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον | σπεῦδε, τὰν δ’ ἔμπρακτον ἄντλει μάχαναν.” (BURTON, 1913: 579).

104Rodolfo Mondolfo afirma que os poetas líricos “demonstram uma atitude e tendência do espírito grego a voltar-se ao seu interior, a olhar para sua subjetividade, a afirmar-se como sujeito: atitude e tendência que no domínio da filosofia se haviam manifestado a partir da escola pitagórica, mediante o hábito do exame de consciência, formador da consciência moral” (MONDOLFO, 1957: 58). Pode-se entender o desenvolvimento do conceito de *psykhé* na Grécia de fato tendo uma nova percepção a partir da subjetividade da lírica, porém será com a proposta órfico-pitagórica de cuidado da consciência (cuidado da alma), que o conceito terá nova concepção.

105A tragédia não surgiu apenas no contexto de crise do mito, mas também surgiu a partir desta própria crise, o que se torna um paradoxo quando se pensa que tratou-se de uma revalorização do mito surgida pela crise do mesmo: “É um paradoxo memorável que tenha sido precisamente da crise do pensamento mítico que brotou a mais poderosa forma poética do mito: a tragédia ática.” (BURKERT, 1991: 63).

106“Se, num primeiro momento, a tragédia grega se alimenta do mito, é ela que vai possibilitar a passagem da mitologia para a Filosofia.” (TEIXEIRA, 1999: 12).

107Temos seus fragmentos como fonte principal – além das informações que nos deixou Diógenes Laércio, mas que deixam clara tal crítica, especialmente focada em Homero e Hesíodo: “No dizer de Homero e Hesíodo, os deuses fazem todos os tipos de coisas que os homens considerariam vergonhosas: adultério, roubo, trapaças mútuas”

relação com a religiosidade, que é a base da criação da tragédia, incorporando elementos que nós dissociamos em políticos e religiosos, mas que para os gregos eram de mesma matéria:

Uma tragédia é cívica na medida em que é uma instituição criada pela própria cidade e, como toda manifestação institucional, tem regras e objetivos a seguir<sup>108</sup>. Ela é religiosa porque a cidade preserva os mitos e ritos e não aparta o religioso do ético e do político em todas as suas manifestações. Afinal, a peça trágica é uma celebração a Dioniso: ocorre, entre outras celebrações ao deus, nas Dionísias, durante a primavera. (GAZOLLA, 2011: 27).

Apesar da preservação do mito pela tragédia, esta também é uma ruptura, uma transformação tal que ocorre tendo “como pano de fundo o problema do destino (*moira*)” (TEIXEIRA, 1999: 11), na qual confrontam-se os desejos e ideias humanos contra as forças do destino. A tragédia, portanto, “utiliza as lendas de heróis para apresentar certos aspectos do homem em situação de agir, na encruzilhada da decisão, às voltas com as consequências dos seus atos” (VERNANT, 2008: 432). Sobre tal tensão delinea-se o que seria a “liberdade” – realidade inconcebível na perspectiva homérica, como bem lembra Walter F. Otto:

A consciência autônoma e a liberdade, tal como nós as conhecemos, tampouco existem neste plano. Quem erra, não o faz por má vontade. Isso não existe para o grego, que nem sequer dispõe de uma palavra para o que nós chamamos de “vontade”. Até mesmo em Kant<sup>109</sup>, toda a teoria da boa e da má vontade repousa na noção, nada grega, de que os princípios morais são preceitos a exigir obediência e submissão. Já para os gregos, como temos dito, tanto quanto a mesma perspectiva nada grega, chamamos de leis, esses princípios são realidades e verdades que têm sua consistência na interconexão das coisas. (OTTO, 2006: 71).

Ou seja, para o grego homérico, não há diferença entre norma (lei) e moral religiosa<sup>110</sup>, pois

---

(XENÓFANES. Fr. B 11, B 12, trad: Werner Jaeger, ELIADE, 1994: 133). Diferente do que possa-se pensar, Xenófanes não defendeu o ateísmo, mas uma forma de aproximação ao monoteísmo, mesmo que diferente do que hoje se compreende por tal conceito: “Há um único deus, maior que deuses e humanos/ que não é semelhante nem em forma nem em pensamento aos homens” (XENÓFANES. Fr. B 23). Segundo o relato platônico “a atual escola eleática, que começa com Xenófanes e mesmo antes, explica em seus mitos que o que chamamos de todas as coisas são na verdade uma só” (PLATÃO. *Sofista*, 242d). Sua crítica era, portanto, especialmente contra o antropomorfismo dos deuses homéricos e hesiódicos. A ideia de um Deus Supremo, porém, é tanto inovação quanto retorno, uma vez que as religiões pagãs em geral desenvolvem-se tornando o Deus criador supremo em um dos “*dei otiosi*”, estes deuses que, “depois de terem criado o Cosmos, a vida e o homem, sentem uma espécie de ‘fadiga’, como se o enorme empreendimento da Criação lhes tivesse esgotado os recursos. Retiram-se, pois, para o Céu, deixando na Terra um filho ou um demiurgo, para acabar ou aperfeiçoar a Criação. Aos poucos, o lugar deles é tomado por outras figuras divinas” (ELIADE, 1995: 103). Esta espécie de monoteísmo percebida em Xenófanes é uma ideia antiga na Grécia antiga e carece de estudos, apesar de termos importantes considerações da parte de Martin P. Nilsson (1963).

108 “A tragédia não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 23).

109 “Nada há que indique a noção de indivíduo como hoje pensamos, isto é, como ser responsável por seus atos e tendo consciência de si, apartado de outras consciências.” (GAZOLLA, 2011: 125). Sobre a questão da importância de *Antígona* no estudo político, assim como para uma correlação entre este escrito da Grécia antiga e Kant, veja: ALVES, 2012.

110 A relação dos termos permaneceu ao longo da história sendo o Estado laico uma invenção bastante recente,



a moral é a obediência às leis, às expressões da vontade dos deuses – a quem se deve resignação absoluta, de modo a se preservar não apenas a ordem social mas também a ordem cósmica. Nos escritos homéricos a identidade de cada pessoa se dá, então, não pela consciência mas “pela via de seu corpo<sup>111</sup> e de seu nome<sup>112</sup>” (GAZOLLA, 2011: 125). A tragédia rompe em parte com esta visão e abre o caminho da consciência junto ao desenvolvimento da *polis*<sup>113</sup>, mostrando, por exemplo, que há “leis não escritas” que podem contrariar as leis temporais: mensagem passada na tragédia *Antígona* de Sófocles<sup>114</sup>. A tragédia grega surge então como reflexão e explicação sobre a tomada de consciência da realidade humana em relação à responsabilidade, que possibilita a ideia de liberdade.

O homem está preso dentro de seu destino, e deve lidar com este. Trata-se de uma situação de tensão<sup>115</sup> da qual não pode escapar. Nem sempre as ações justas recebem a justa recompensa, e pode-se perceber isto de duas formas, pelas tragédias: ou se atenta para a inexorabilidade do destino, junto a Ésquilo, ou se atenta para o poder de escolha do homem, que leva à descoberta da

---

resultante da separação moderna entre ética e política (especialmente feita por Maquiavel), inexistente para os gregos (GAZOLLA, 2011: 102).

111O corpo é elemento de identidade de tal forma que o ultraje do cadáver é uma prática de desrespeito pois com isto “não se tem quaisquer 'personalidade' e origem” (GAZOLLA, 2011: 126). A destruição do corpo era uma forma de impedir a bela morte dos inimigos (GAZOLLA, 2011: 122ss). A transformação do corpo na Odisseia é o mecanismo próprio do disfarce, ao mesmo tempo que o reconhecimento de uma cicatriz faz com que a ama de Odisseu lhe reconheça, no canto XIX da Odisseia.

112A liberdade não tinha relação com algum tipo de consciência ou capacidade de escolha, mas com sua vinculação à família e ao estado, não sendo um escravo, como se faz notar pelo nome: “Ter um nome significa, arcaicamente, ter pertinência a um lugar como pessoa livre, implica nisto, com clareza, o fato de não ser escravo. Por exemplo, o escravo foi retirado de seu lugar de origem, foi escravizado porque perdeu sua gênese, viu ocultados seu nome e sua pessoa: sua identidade desaparece.” (GAZOLLA, 2011: 125). Com a filosofia passa-se a pensar a liberdade enquanto consciência, na qual seria então “escravo” todo aquele que não tivesse tal consciência: “O filósofo grego passava através da vida com o secreto sentimento de que há muito mais escravos do que se pensa – ou seja, que é escravo todo aquele que não é filósofo.” (NIETZSCHE apud GAZOLLA, 2011: 97). Também se deve notar no relato da Odisseia que Odisseu engana o ciclope Polifemo com o nome de “Ninguém”.

113A tragédia gera a consciência, mas especialmente em seu sentido político: “É a tragédia, uma espécie de tribunal coletivo, um silencioso tribunal que aprende sobre si mesmo no ritual pedagógico que é a encenação de uma saga heroica. Essa tribuna não é a instância legítima para julgar, mas é o lugar onde se movem potencialmente as leis e auxilia a formar o que, hoje, chamaríamos de 'consciência' do cidadão.” (GAZOLLA, 2011: 32). Trata-se de um uso do mito enquanto representação para instrução: “Se até então a poesia tinha delineado a compreensão do mundo, agora passara para o plano da formação retórica e filosófica. Nela ficou sem dúvida preservada a poesia e com ela a tradição mítica, mas como «instrução».” (BURKERT, 1991: 71). Esta ruptura iniciada pela tragédia é desenvolvida pela filosofia ao ponto de alcançar em *Fédon* uma representação da “liberdade espiritual”, aparecendo neste diálogo a própria filosofia como meio de liberdade (BUONO-CORE, 2002/2003: 46).

114“É preciso perguntar: o que são as leis divinas? Para ajudar a esboçar esta resposta, sigamos uma indicação da peça. Quando perguntada sobre o porquê de sua desobediência à lei presentemente vigente na cidade, Antígona retruca não ter sido esta lei ditada por Zeus, nem tampouco aprovada por Dike, e que entre obedecer às leis da cidade ou às leis divinas, ela sempre escolheria estas, que não são as de agora, mas sim de ontem e de sempre. A palavra *dike* tem aqui o sentido de uma divindade, mas em seu sentido usual pode ser traduzida por isto que os gregos compreendem como “justiça”. Este substantivo provém de um verbo, *deiknymi*, que significa mostrar. Este mostrar, no entanto, não equivale ao mero apontar para algo; em primeiro lugar, ele trata de um mostrar pela palavra.” (FRANCALANCI, 2007: 48).

115“Portanto, a ação trágica situa-se em uma 'zona fronteira' na qual se articulam, de modo profundamente ambíguo, de um lado, a ação responsável do homem, que, enquanto construtor de seu destino, assume os riscos e consequências de seu agir, e, de outro lado, as forças ou potências divinas que o inserem numa ordem transcendente, diante da qual ele é totalmente desamparado. A ação trágica coloca o homem no centro desta contradição.” (ROCHA, 2001: 74).

responsabilidade pessoal, junto a Eurípides. Entre estas duas percepções, porém, temos a tragédia de Sófocles (TEIXEIRA, 1999: 12). Sófocles lança, pela voz do Mensageiro em *Édipo Rei*, o problema que a liberdade cria para a vida humana: “mas, entre as infelicidades, as mais aflitivas não são justamente as que nasceram de uma livre escolha?” (SÓFOCLES, *Édipo Rei*, vv. ???)<sup>116</sup>.

Em relação ao conceito de *psykhé*, a tragédia ainda preserva certa linguagem homérica, como quando Clitemnestra fala que Agamenon “vomitou a sua alma [*thymon*]” (ÉSQUILO. *As Coéforas*, vv. 1386ss)<sup>117</sup>, ou expressões semelhantes. Porém, estas expressões não demonstram novidades ao mesmo tempo que não podem servir de base para se afirmar a permanência do conceito de alma que possuía Homero. O que se percebe no estudo mais detalhado das tragédias é que nestas a *psykhé* “se tornou o assento de todos os tipos de emoções e parece completamente ter incorporado o *thymos*” (BREMNER, 2002: 3). Também se percebe a “alma” expressando as várias emoções pessoais: sofrendo dores, desesperando-se e expressando-se ao ponto de se encontrar “amarrada a cama” (EURÍPIDES. *Hipólito*. 160).

O processo de individualização do homem<sup>118</sup>, iniciado pela poesia lírica – na qual os sentimentos e interioridades são destacados –, agora passa à construção da ideia de alma, que começa a se tornar um mecanismo de “sentir” e de “estar no mundo” (vida), porém, ainda não possui o elemento posterior de “cuidado da alma”, nem percebe-se esta enquanto algo a ser cuidado. Mesmo que a tragédia forneça elementos fundamentais para o desenvolvimento do cuidado da alma – pois começava a criar e expressar a consciência do “erro individual” –, tratava-se de uma *catarse* que se dava pela via do coletivo: “Na tragédia, toda situação que implica a ação desmedida de um personagem expressa a *hamartía*, a falha ou erro daquele que agiu de modo excessivo e gerou uma difícil situação. O erro tem valor e uma vivência comunitária expressos na figura do herói trágico...” (GAZOLLA, 2011: 202). Talvez a maior demonstração de transformação no conceito de *psykhé* pela tragédia se dê com Sófocles e Eurípides, que a utilizam no sentido de “pessoa” (BURTON,

<sup>116</sup>Valemo-nos aqui da tradução de Paulo Neves (SÓFOCLES, 2010b: 87).

<sup>117</sup>ÉSQUILO, *As Coéforas* (*Lib.*), 1388. Tradução de Virgílio Martinho (ÉSQUILO, 1975). Há traduções que valem-se do termo “vida” neste caso, tal como a tradução em inglês de Herbert Weyr Smith (AESCHYLUS, 1926), que traduz como “*he gasped away his life*” (“ele suspirou fora sua vida”).

<sup>118</sup>Em paralelo à tragédia grega, mas lhe acompanhando e influenciando, por ser-lhe contemporânea está a prosa (SCHÜLER, 2002: 170), que com Heródoto, Hipócrates, Tucídides e outros tornava-se meio de desenvolvimento e expressão da individualidade do homem grego, não mais aferindo às musas as suas obras, mas a si mesmos e suas pesquisas. Já não era mais a musa quem dava autenticidade e historicidade: “‘Diga-me, Musa, o homem das mil astúcias’, esse era o contrato inaugural de epopeia. A Musa era garantia da veracidade do canto do poeta. Com a primeira história, acabou atropeladamente esse regime de palavras (*‘paroles’*). O mundo mudou. A prosa substituiu o verso, a escrita se impôs: a Musa desapareceu.” (HARTOG, 2000: 13). Heródoto mostra bem como deu-se o desenvolvimento da individualidade grega, uma vez que “quis rivalizar com Homero” (HARTOG, 1999b: 10), atribuindo a si e não às musas a inspiração e autoridade. Tucídides, por outro lado, estabelece definições da diferenciação entre a natureza humana (*ἀνθρωπινή φύσις*) e as forças divinas (*Τύχη*) – que será a base das tragédias gregas (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 39).

1913: 579) em alguns textos<sup>119</sup>, porém devemos compreender tais modificações dentro de seus contextos e com os seus próprios limites<sup>120</sup>.

A tragédia não alcança o sentido atual da ideia de “vontade” ou mesmo “livre-arbítrio”, mas dá-se uma outra ideia a qual “não seria uma vontade autônoma no sentido kantiano ou mesmo simplesmente tomista no termo, mas uma vontade amarrada pelo temor que o divino inspira, se não constrangida por potências sagradas que assediam o homem no seu próprio íntimo” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 45). Que vontade seria esta, então?

Os estudos de I. Meyerson, A. Rivier, B. Snell, J.-P. Vernant e diversos outros autores contribuiu para se desconstruir a ideia de que necessariamente todos os homens sempre tiveram o elemento psicológico da vontade, ou seja, contribuíram para destruir o “mito de uma fundação psicológica da vontade, universal e permanente” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 42). A ideia de “vontade” se deu a partir de um longo processo cultural, onde a tragédia possui papel importante, marcando uma nova etapa na compreensão do homem sobre suas ações. Pode-se dizer que a tragédia grega evidenciou o “universo conflitual” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 35-36), no qual começa-se a perceber a vontade humana como digna de menção, ao mesmo tempo que o destino permanece:

Na perspectiva trágica, portanto, agir tem um duplo caráter: de um lado, é deliberar consigo mesmo, pesar o pró e o contra, prever o melhor possível a ordem dos meios e dos fins; de outro, é contar com o desconhecido e incompreensível, aventurar num terreno que nos é inacessível, entrar num jogo de forças sobrenaturais sobre as quais não sabemos se, colaborando conosco, preparam nosso sucesso ou nossa perda. (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 37).

Com a tragédia grega, as forças são separadas entre divinas e humanas, separando-se as naturezas, pois, “para que haja ação trágica, é preciso que se tenha formado a noção de uma natureza humana que tem seus caracteres próprios, e que, em consequência, os planos humanos e divino sejam bastante distintos para oporem-se” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 39). A literatura grega, da lírica à tragédia, portanto, mostra que de fato desenvolve o conceito de indivíduo, mas não chega a separá-lo dos deuses, pois “o sentido trágico da responsabilidade surge quando a ação humana dá lugar ao debate interior do sujeito à intenção, à premeditação, mas

119Segundo Ernest DeWitt Burton (1913: 579), o conceito de *psykhé* pode ser entendido por “pessoa” nos seguintes textos: *Sóf. Aj.* 154; *Oed.* Col. 499; *Phil.* 712; Eurip. *Phoen.* 1305; *Med.* 247; *Hipp.* 259; além de Xen. *Cyr.* 7. 3. 8; Plat. *Rep.* 491E, 49C B.

120Sófocles vale-se da palavra “*psykhé*” no sentido de uma realidade mais profunda do ser humano relacionado-a a pensamentos e intenções, como o demonstra pela boca de Creonte na *Antígona*: “É impossível perscrutar de quem quer que seja psique, pensamentos, intenção, antes de manifestá-los no exercício do governo e das leis” (SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 175-177) – tradução de Donaldo Schüller (SÓFOCLES, 2010a: 18-19). Isto não significa, porém, que Sófocles entenda a *psykhé* enquanto a essência de uma pessoa ou mesmo uma parte dela.

não adquiriu consistência e autonomia suficientes para bastar-se integralmente a si mesma” (VERNANT, In: VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1988: 39).

## 2.4. PRÉ-SOCRÁTICOS

A transformação do conceito de *psykhé* de Homero aos mistérios e tragédias é importante e considerável, mas não deve ser exagerada, uma vez que “o pensamento dos mistérios permanece suficientemente confinado para que nele se perpetue, sem grande mudança, a concepção homérica de *psykhé*, fantasma do vivo, sombra inconsciente relegada sob a terra” (VERNANT, 2006: 8-9). A maior transformação deste conceito se desenvolve a partir da filosofia. A filosofia estabelece-se na Grécia Antiga como desenvolvimento e ao mesmo tempo quebra da tradição, valendo-se do vocabulário mitológico-religioso, mas concedendo-lhe aspecto filosófico-racional<sup>121</sup>, como será o caso do próprio conceito de *psykhé*, que será construído pelos filósofos em um sentido bastante diverso do sentido homérico.

Cabe destacar que “certos epistemólogos, como Karl Popper, reconhecem hoje que as teorias científicas procedem, na origem, de mitos e crenças que podem mostrar-se, afinal, como antecipação de descobertas ulteriores” (MATTEÍ, 2000: 7). Tal percepção foi resultado de uma mudança paradigmática<sup>122</sup> quanto aos estudos sobre os primórdios da filosofia na Grécia Antiga. Até F. M. Cornford (1874-1943)<sup>123</sup> as pesquisas seguiam em geral a lógica de John Burnet (1863-1928), segundo a qual teria havido uma “descoberta do espírito”<sup>124</sup>, sendo a filosofia uma invenção

121 “A Filosofia é, ao lado do mito, realmente algo de novo. Já não se vive numa crença cega, do patrimônio espiritual do vulgo, mas o indivíduo volta-se todo para si mesmo e deve agora, livre e sem tutela, elaborar por si, examinando e provando, o que pensa e quer considerar verdadeiro. É uma posição espiritual diferente da do mito. Contudo, não devemos perder de vista que as questões formuladas pelo mito, como suas intuições conceptuais, elaboradas nos obscuros e não-críticos tempos anteriores, ainda sobreviveram na linguagem conceptual filosófica.” (HIRSCHBERGER, 1965: 32-33).

122 Segundo W. A. Heidel, a obra de Cornford – como escreve em uma resenha de *From religion to philosophy* – desenvolve uma tese que “contém mais do que o germe da verdade, e sua contribuição possui valor independente do conteúdo principal” (HEIDEL, 1913: 104).

123 Certamente F. M. Cornford não é o único autor a destacar a importância da religião no começo da filosofia, porém é o autor que dá maior destaque e cuja obra influenciou mais fortemente as pesquisas em um novo sentido, para a criação de um novo paradigma. Concordo com Regina Célia Bicalho Prates e Silva quanto ao fato de outros autores como Rodolfo Mondolfo também terem sua importância nestas novas pesquisas (SILVA, 1981). A pesquisa aqui realizada não poderia ignorar a importante contribuição deste filósofo italiano cujas pesquisas são importantíssimas e que travava embates intelectuais com autores como G. S. Kirk. De fato o silêncio de Jean-Pierre Vernant quanto a Rodolfo Mondolfo é bastante estranho especialmente pelo fato de que “permite-nos supor que ele não chegou a conhecê-lo” (SILVA, 1981: 59), o que é um furo tremendo na sua pesquisa. Além de Cornford e Mondolfo, pode-se destacar também Jane E. Harrison, que segundo W. A. Heidel, teria influenciado Cornford (HEIDEL, 1913: 103), ou George Thomson, que é leitor de Cornford e crítico de Burnet, que coloca enquanto “um rival [de Cornford] cuja influência nos meios universitários foi bastante mais ampla” (THOMSON, 1972a: 208). Cf. THOMSON, 1972a: 207-215.

124 Tal concepção tem influência na percepção ainda de Bruno Snell (1896-1986), cuja obra traduzida ao português como *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, mas que seria mais literalmente traduzida como “*A Descoberta do Espírito*” (alemão: *Die Entdeckung des Geistes*) destaca-se, porém, por se tratar de uma perspectiva

percebida numa lógica de “superioridade quase providencial”, como critica Jean-Pierre Vernant (2008: 442). Contrariando Burnet<sup>125</sup>, Cornford demonstrou em suas obras “a origem mítica e ritual da primeira filosofia grega” (VERNANT, 2008: 443), ao ponto de que as próprias “cosmologias dos filósofos retomam e prolongam os mitos cosmogônicos” (VERNANT, 2008: 443). Trata-se de uma viragem na abordagem das origens da filosofia, mas que hoje apresenta novas problemáticas, como bem destaca Jean-Pierre Vernant:

A obra de Cornford marca uma viragem na maneira de abordar o problema das origens da filosofia e do pensamento racional. Visto combater a teoria do milagre grego que apresentava a física jônia como a revelação brusca e incondicionada da Razão, Cornford tinha por preocupação essencial restabelecer entre a reflexão filosófica e o pensamento religioso que a tinha precedido o fio da continuidade histórica; por isso foi levado a procurar entre uma e outra os aspectos da permanência e a insistir sobre o que aí se pode reconhecer de comum. (...) Hoje que a filiação, graças a Cornford, está reconhecida, o problema toma necessariamente uma nova forma. Já não se trata apenas de encontrar na filosofia o antigo, mas de destacar o verdadeiramente novo: aquilo que faz precisamente com que a filosofia deixe de ser mito para se tornar filosofia. (VERNANT, 2008: 447).

Por este novo paradigma, percebe-se que apesar da racionalização, “permaneceram em formas de pensar e de representação vestígios da tradição mítica que primeiro a cunhara” (BURKERT, 1991: 52). O sentido do mito como representação e instrução que a tragédia começara a dar acaba se aprofundando com a filosofia, até alcançar o modelo platônico de mito enquanto ilustração de verdades incomunicáveis, como o faz em seus diálogos. Antes disto, porém, há um processo de individuação e mudança da relação entre homem e deuses e entre o homem e a realidade expressa e em grande parte influenciada pelos chamados “filósofos pré-socráticos”. Esta mudança se dá especialmente na forma de perceber-se e trabalharem-se os mitos, de tal forma que dá-se uma “inovação mental” (VERNANT, 2008: 449) cuja consequência foi uma “dupla revolução” (VERNANT, 2008: 453).

#### 2.4.1. Tales

---

histórica e não providencial, como bem excetua também Jean-Pierre Vernant (2008: 442, nota 3).

<sup>125</sup>Em seu livro *Early greek philosophy*, John Burnet defende que “mesmo hoje, é comum a ideia de que os gregos, de algum modo, herdaram sua filosofia do Egito e da Babilônia” (BURNET, 2007: 30), como se fosse uma ideia equivocada que já deveria ter sido superada. Burnet não anula completamente a influência egípcia e babilônica, mas busca demonstrar que a ciência e filosofia foram invenções puramente gregas, ultrapassando o pensamento oriental: “Podemos resumir tudo isto dizendo que os gregos não tomaram sua filosofia nem sua ciência emprestadas do Oriente. Contudo, receberam do Egito algumas regras de mensuração que, generalizadas, deram origem à geometria, ao passo que aprenderam com a Babilônia que os fenômenos celestes ocorriam em ciclos. Não há dúvida de que essa amostra de conhecimento teve uma relação considerável com a ascensão da ciência, pois sugeriu aos gregos outras questões com que os babilônios jamais haviam sonhado.” (BURNET, 2007: 35). A questão de contradição em relação a Cornford está principalmente na sua negação da origem mítica da filosofia e não somente na fonte oriental desta: “não incorremos no erro de fazer a ciência derivar da mitologia” (BURNET, 2007: 30).

Tales – assim como Anaximandro – além de fundador da física milésia, era também aparentado aos *Thelidai*, clã de alta nobreza sacerdotal descendente “de uma família teban de sacerdotes-reis, os *Kadmêioi*, vindo das Fenícia” (VERNANT, 2008: 462). Tal fato foi especialmente constatado por George Thomson em seu artigo “From religion to philosophy” (THOMSON, 1953)<sup>126</sup>, onde demonstra que estes filósofos “puderam assim transpor uma antiga tradição sagrada, de origem oriental” (VERNANT, 2008: 462) para desenvolver uma nova percepção sobre a realidade. Thomson pretende evidenciar o fato já antes constatado por F. M. Cornford e Eduard Norden, de que “as raízes da filosofia grega situam-se nas antigas religiões do Oriente Próximo” (THOMSON, 1953: 77). De fato “mitos variados relembram sem cessar o nascimento dos seres vivos nas ondas do mar” (RIVAUD, 1962: 29), sendo evidente a relação do pensamento filosófico de Tales e mesmo dos demais pré-socráticos com os mitos cosmogônicos. A questão de debate está especialmente na relação destes primeiros filósofos com mitos especificamente orientais, para além dos clássicos gregos de Homero e Hesíodo, uma vez que a comparação entre os mitos homéricos<sup>127</sup> e Tales era feita desde a antiguidade (LEGRAND, 1997: 32), porém pode ter suas origens na distante Babilônia<sup>128</sup> e mesmo Suméria (LEGRAND, 1997: 32).

Seu papel enquanto “primeiro filósofo” é dificilmente questionado, uma vez que apesar de sua vida estar repleta de lendas – especialmente em relação às suas viagens –, foi desde muito tempo apontado como predecessor e primeiro dos pré-socráticos, tal como se percebe nas doxografias antigas. Apesar de não desenvolver uma ideia sobre o que compreende-se atualmente por “alma”, vale-se do termo *psykhé* em outro sentido – apesar de que muitas vezes mantenha-se a tradução enquanto “alma” (*soul*). Assim, temos pelo relato de Aristóteles de que “Tales foi o primeiro a mostrar a alma [*psykhé*] como natureza sempre móvel ou automóvel” (ARISTÓTELES, In: Diels, A 22). Trata-se, para Tales, não de uma parte do ser humano ou uma expressão deste, mas o elemento da natureza que concede-lhe mobilidade: assim como o ímã (pedra de magnésia) possui

126A evidência utilizada por Thomson é a da existência de diversas estátuas tais como a estátua de Anaximandro (o filósofo) que data do século VI a.C., e que no século II fora transportada para o novo centro da cidade, além de estátuas com dedicações de pessoas de nome Tales e Anaximandro da cidade de Mileto. Apesar destas outras estátuas não se referirem aos filósofos, o uso de tais nomes demonstra que trata-se de um conjunto de pessoas, de um mesmo clã, da qual os filósofos fariam parte. Assim também compreende a expressão de Heródoto sobre Tales enquanto sendo de “origem fenícia” (THOMSON, 1953: 79). É interessante que John Burnet vale-se do mesmo elemento dos monumentos para defender sua tese de que sendo o nome de Tales reconhecidamente cretense (pela presença nos monumentos), “não há razão para duvidarmos da ascendência puramente milésia de Tales, embora provavelmente tivesse sangue cário nas veias” (BURNET, 2007: 60).

127Cabe destacar que o modo de proceder questionador e especulativo de Tales, tornando o Sol um objeto de pesquisa “científica”, “substituiria menos a mitologia homérica, como se repete muitas vezes, do que a superstição popular, para a qual Hélios era um 'demônio' tão vivo quanto Febo-Apolo” (LEGRAND, 1997: 26). Trata-se, portanto, não de uma ruptura com a religião grega – que não possuía “profissão de fé fixada dogmática” (JAEGER apud LEGRAND, 1997: 20) – mas com algumas perspectivas supersticiosas da população.

128Gérard Legrand destaca que Tales “teria tido acesso a 'arquivos' meio técnicos, meio sacerdotais, herdados da civilização babilônica”, já que “ele próprio era de origem 'cadméia', isto é, provavelmente 'cária', e de ascendência não estritamente 'indo-europeia’” (LEGRAND, 1997: 25).

*psykhé* – movendo o ferro –, também o âmbar friccionado possui poder de atração, e portanto, *psykhé*. Trata-se aqui não de um desenvolvimento de ideias antropológicas ou religiosas especificamente, mas da incorporação de um termo – *psykhé* – na linguagem filosófica: “Evidentemente, não se deve entender aqui uma 'alma' humana oposta ao corpo, nem uma 'natureza' particular, diferente da matéria. Essa opinião é precisada pela seguinte: seu interesse é introduzir as palavras *psykhé* e *phýsis* (esta 'obscura') na linguagem filosófica” (LEGRAND, 1997: 29). Tales introduz tais conceitos na filosofia utilizando-os como centrais em seu pensamento e mesmo identificando-os: “Tales foi o primeiro a identificar a psyche com a physis que está sempre em movimento ou que move a si mesma” (Aécio, IV 21 = 11 A 22 Diels-Kranz)<sup>129</sup>.

Não compreendendo o uso que Tales faz do termo *psykhé*, “alguns – lembra o doxógrafo Diógenes Laércio – sustentam que Tales foi o primeiro a afirmar que a alma é imortal” (DIÓGENES LAÉRCIO, I 24 = 11 A 1 Diels-Kranz)<sup>130</sup>. Tal afirmação da imortalidade da alma é errônea se pensa-se na alma enquanto elemento humano ou mesmo uma natureza, como já explicado, mas é de fato possível se entendermos a alma como a expressão da presença do elemento divino em todas as coisas, uma vez que “todas as coisas estão cheias de deuses” (11 A 22 Diels-Kranz)<sup>131</sup>. Esta presença do elemento divino equivale à água, em tudo presente e origem de todas as coisas, pois a água para Tales, como evidencia Giovanni Reale, “coincide com o divino” (REALE, 2002: 123). Assim, como bem explica Reale, “não se trata, obviamente, de uma imortalidade pessoal, do tipo daquela da doutrina órfica, mas da *imortalidade do divino que existe em todas as coisas*” (REALE, 2002: 124).

## 2.4.2. Heráclito

Assim como Tales, Heráclito também descende de uma linhagem real, sendo descendente de Ândroclo, fundador de Éfeso, tendo optado por não se tornar rei, resignando em favor de seu irmão (THOMSON, 1953: 79). Sua ascendência real lhe relaciona aos cultos de Ártemis da cidade (THOMSON, 1953: 79), assim como sua linguagem expressa laços inegáveis com outros aspectos religiosos: “o aspecto contrastante e antitético de um estilo em que se entrecrocavam expressões opostas, o uso de trocadilhos<sup>132</sup>, uma forma voluntariamente enigmática, tudo na língua de Heráclito

<sup>129</sup>Tradução utilizada: REALE, 2002: 123.

<sup>130</sup>Tradução utilizada: REALE, 2002: 123.

<sup>131</sup>Tradução utilizada: REALE, 2002: 123. Alguns autores utilizam o termo “hilozoísmo” para definir a doutrina de Tales sobre a presença divina em todas as coisas, uma vez que toda matéria teria a presença do princípio ativo, sendo móvel (*kíneton*) ou automóvel (*autokíneton*). Cf. HIRSCHBERGER, 1965: 35.

<sup>132</sup>Os trocadilhos são universalmente característicos da linguagem primitiva, sendo relacionados a uma significação mística ou mágica, como explica George Thomson (1953: 79).

recorda as fórmulas litúrgicas utilizadas nos mistérios, em particular em Elêusis.” (VERNANT, 2008: 462). No que concerne às suas ideias sobre a *psykhé*, destacam-se os fragmentos 36, 45, 77, 85, 98, 107, 115, 117, e 118, nos quais há a palavra *psykhé* e sobre esta se fala.

Dentre estes fragmentos, o fr. 107 destaca-se: “Testemunhas pobres para os homens são olhos e ouvidos, se possuem almas que não compreendem” (fr. 107, Diels-Kranz). Este fragmento deixa claro que “Heráclito percebia a *psyché* ('alma') como um princípio cognitivo e não simplesmente como mero princípio biológico e/ou como o fundamento da instância 'emocional' e irracional dos seres humanos” (ROBINSON, 2010: 28). Isto não quer dizer, porém, que a alma não se relacione fortemente como a instância dos desejos, pois no fragmento 85 Heráclito bem dizia que “é difícil lutar contra a paixão (o coração); pois o que quer que ela deseje, compra a preço da alma” (fr. 85, Diels-Kranz). Também o elemento biológico é presente e relacionado com a alma, que relaciona-se com a morte (fr. 36), umidade (fr. 77 e 117), e mesmo com o pós-morte (fr. 98). Porém, não só o elemento vital da alma é complementado pelo elemento racional, quanto o elemento racional é evidenciado como princípio vital. “Para Heráclito, a alma (humana) é obviamente um princípio racional (frs. 107 e 117), e não apenas um princípio da vida. E ela é, para ele, tanto mais 'viva' quanto mais racional” (ROBINSON, 2000: 33).

Para Heráclito, a alma é formada por vapor d'água (ROBINSON, 2000: 41), podendo as almas secarem (fr. 118) ou umedecer-se (frs. 77 e 117), até mesmo ao ponto de tornarem-se água e deixarem de ser o que são (fr. 36), assim como “da água se gera a alma” (fr. 36, Diels-Kranz). Seja como for, tendo a alma “uma medida que a si própria aumenta” (fr. 115, Diels-Kranz), é simplesmente impossível se descobrir tudo que há para se conhecer sobre ela: “Jamais seria possível descobrir os limites da alma, ainda que todos os caminhos fossem percorridos; tão profunda é a sua medida” (fr. 45, Diels-Kranz). Também o conhecimento sobre o pós-morte<sup>133</sup> é limitado de tal forma que “na morte advém aos homens o que não esperam nem imaginam” (fr. 27, Diels-Kranz).

### 2.4.3. Pitagóricos

Um estudo superficial sobre Pitágoras já permite que se perceba a dificuldade que existe em se separar a lenda da história no que se refere à vida deste que é, segundo Hegel, “o primeiro mestre

---

<sup>133</sup>Segundo Nussbaum, “Heráclito não pode ter acreditado na vida individual após a morte, se é que acreditava, em geral, na vida após a morte” (ROBINSON, 2000: 30). Trata-se de uma opinião que faz sentido na perspectiva de tratar-se de uma filosofia materialista, porém a presença de fragmentos sobre o pós-morte (fr. 27 e 98) trás um problema que não foi necessariamente resolvido por Heráclito. Assim, segundo Robinson, “uma conclusão cuidadosa, que é menos violenta à evidência que temos disponível, é que, assim como Empédocles, Heráclito manteve as duas posições em uma tensão mal resolvida” (ROBINSON, 2000: 43).



universal”. Mesmo assim, a sua importância é evidente no desenvolvimento da filosofia grega<sup>134</sup> e mesmo na influência sobre a cultura ocidental como um todo<sup>135</sup>. Pela obscuridade em relação à pessoa de Pitágoras, devido aos testemunhos de biógrafos antigos<sup>136</sup> que “são pouco numerosos e nada esclarecedores” (MATTÉI, 2000: 24) e à ausência de escritos do próprio Pitágoras – que possivelmente não escreveu nenhuma obra<sup>137</sup> –, faz-se necessário estudar-se o conjunto filosófico dos pitagóricos ao invés do pensamento individual de Pitágoras, sobre o qual pouco será destacado.

A Ordem Pitagórica se organizou em Crotona centralizada na figura de Pitágoras, sábio cujas ideias parecem ter sido construídas na relação entre diferentes perspectivas religiosas de várias partes do mundo, da Grécia ao Egito e Pérsia<sup>138</sup>, além das influências de seus prováveis mestres: Anaximandro, Tales de Mileto e Ferécides de Siros. De Ferécides, por exemplo, parece ter tirado a ideia da imortalidade da alma, uma vez que, segundo Cícero, Ferécides teria sido o primeiro a defender a imortalidade da alma dos homens (MATTÉI, 2000: 14). Suas ideias eram de tal forma inovadoras na cultura grega que contava-se a anedota – destacada por Hieronimo de Rodes – segundo a qual Pitágoras teria descido ao Hades (*nekya*), onde viu “a alma de Hesíodo, urrando, presa a uma coluna de bronze, e a de Homero, suspensa numa árvore e cercada de serpentes, tendo assim os dois poetas sido punidos por todas as fábulas que tinham inventado sobre os deuses” (MATTÉI, 2000: 15-16). Tal anedota foi criada pelo fato de que suas ideias sobre a imortalidade e transmigração das almas contrariavam as antigas ideias de Homero e Hesíodo, dando um sentido

134A própria expressão “filosofia” tem sua origem em Pitágoras, uma vez que ele é o primeiro a cunhar o termo “filósofo” e “filosofia” (MARITAIN, 1956: 15). Segundo Heráclido do Ponto esta expressão teria sido utilizada por Pitágoras em uma conversa com Leão, o tirano de Fliote, recusando ser considerado “sábio” (MATTÉI, 2000: 6).

135Alguns parecem exagerar nesta influência, tal como Isidore Levy, que compreende o pitagorismo como “o próprio andaime do edifício evangélico” (LEVY apud MATTÉI, 2000: 12), apontando-o como razão do triunfo do cristianismo no ocidente. O que ele faz é, nas palavras de Jean-François Mattéi, seguir a “trajetória da lenda de Pitágoras entre os judeus alexandrinos bem como no Evangelho, reconstituindo um itinerário espiritual e histórico que teria conduzido o iniciado, sob os traços de Pitágoras ou de Jesus, 'da Grécia à Palestina'” (MATTÉI, 2000: 23-24). Seja como for, esta conexão com o cristianismo parece exagerada na obra de Levy, da mesma forma que a ligação entre cristianismo e as religiões de mistérios é exagerada na obra de Paul Carus (1900), mas em menor grau. Tal conexão parece ser decorrente de uma interpretação que remonta ao neopitagórico Numênio e aos apologistas cristãos, alcançando estudiosos modernos (BURNET, 2007: 31).

136Temos como principais fontes da vida de Pitágoras os textos de antigos dentre os quais há três biografias de Pitágoras que se conservaram: a *Vida de Pitágoras* de Porfírio (c235-c305 d.C.), a *Vida Pitagórica* de Jâmblico (c245-c325 d.C.) e a *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio (c200-c250 d.C.). Além destes textos, temos algumas referências a Pitágoras na *Apologia* de Apuleio (c125-c180 d.C.).

137Muitos autores antigos defendem a ideia de que Pitágoras nada escreveu, tais como Galiano, Flávio Josefo, Claudiano Mamert, Luciano e Plutarco (MATTÉI, 2000: 26). Jean-François Mattéi bem destaca que “nenhum fragmento da obra de Pitágoras, por pequeno que seja, tenha chegado até nós, enquanto um certo número de títulos é-lhe atribuído” (MATTÉI, 2000: 28), assim como a negação da propagação do conhecimento a todas as pessoas são dois argumentos que “podem fazer a balança pender em favor da tese de uma ausência deliberada de escritos do Mestre de Samos” (MATTÉI, 2000: 28).

138Há diversas histórias e lendas sobre a vida de Pitágoras, segundo as quais este teria sido iniciado nos mistérios de Sidon, conhecido o monte Carmelo (caro ao judaísmo), seria iniciado nos mistérios de Diospolis no Egito, teria aprendido com os magos da Caldéia e com Zoroastro na Pérsia, teria encontrado o próprio Buda na Índia (MATTÉI, 2000: 14-15), além de ter encontrado a sacerdotisa em Delfos e ter sido iniciado nos mistérios órficos na Trácia. Seria, portanto, portador de praticamente todas as culturas religiosas, se levássemos em consideração estas lendas.

completamente novo sobre o conceito de *psykhé*.

Faz-se necessário destacar também que os pitagóricos foram aqui “enquadrados” no conjunto dos pré-socráticos, apesar de muitos considerá-los enquanto religiosos de outro tipo de religião de mistérios<sup>139</sup>, aproximando-os mesmo aos órficos. De fato há muitos pontos comuns entre pitagóricos e órficos, tais como “iniciações com ritos secretos; compromisso de guardar o silêncio sobre as doutrinas reveladas (...); abstenção de carne, (...) crença na imortalidade da alma” (MATTEÍ, 2000: 32), dentre outras<sup>140</sup>. Mesmo assim, porém, como bem apontou Jean-François Mattéi, “as diferenças são notáveis” (MATTEÍ, 2000: 32), sendo que os pitagóricos eram parte de um conjunto que ultrapassava em muito um sistema religioso ao estilo dos mistérios órficos, alcançando variadas áreas assim como havia variados pitagóricos: segundo o anônimo de Fócio, haveria entre os pitagóricos os “Sebásticos” mais voltados ao campo religioso, os “Teóricos” mais voltados à especulação, os “Físicos” preocupados com o estudo da natureza, e os “Políticos” envolvidos com a participação da aristocracia pitagórica na política da cidade<sup>141</sup>. A organização do pitagorismo enquanto “escola” não o afasta, porém, da definição enquanto filosofia pré-socrática, uma vez que é característico desta a continuação da imagem do *adivinho, poeta e sábio* (VERNANT, 2008: 455-456) enquanto *filósofo*, cujo afastamento de sua origem “xamânica” se dá especialmente pela organização de escolas<sup>142</sup> na relação entre mestre e aluno, onde pelo debate abre-se o “mistério” à praça pública e organizam-se as doutrinas. De fato, pode-se afirmar também que a própria subjetividade, desenvolvida na arte pela poesia lírica – como já explicado – manifesta-se na filosofia “a partir da escola pitagórica, mediante o hábito do exame de consciência, formador da consciência moral” (MONDOLFO, 1957: 58).

No estudo do pitagorismo, porém, há também muitas dificuldades: de Eduard Zeller a Peter Kingsley há diversas interpretações e compreensões deste movimento filosófico-religioso que são

139Um bom esclarecimento desta relação se dá pela expressão de Louis Gernet: “os Pitagóricos, é verdade, não têm ‘mistérios’, mas o que é certo é que a ‘filosofia’ é já para eles justamente um” (GERNET apud VERNANT, 2008: 461, nota 47). Aproximam-se dos cultos de mistérios, portanto, mas possuem a filosofia como elemento máximo, sendo portanto aqui analisados junto aos filósofos pré-socráticos.

140A influência das religiões e pensamento orientais também é um elemento em comum entre o pitagorismo e o orfismo e demais religiões de mistérios, datando dos primórdios da religião grega, como bem apontou Mário Ferreira dos Santos: “Os cultos dionisíacos eram de origem trácia e é impossível ocultar as influências que o misticismo oriental e também o de origem egípcia, exerceram sobre o pensamento religioso dos gregos em seus primórdios. É inegável que orfismo, vindo da Frígia, sofreu influências fenícias, e a fusão destes dois cultos se deu, sem dúvida, graças ao contato com os egípcios e o oriente.” (SANTOS, 2000: 99). Ao mesmo tempo, porém, a relação entre pitagorismo e orfismo é mais estreita, pelo fato de que “após Pitágoras, é difícil distinguir os autores órficos dos autores pitagóricos. Muitos dos rituais e cerimônias destes foram cópias de outras, de origem órfica.” (SANTOS, 2000: 99) Segundo Mário Ferreira dos Santos, a relação seria estreita também ao ponto de “considerar Pitágoras como um verdadeiro reformador do orfismo.” (SANTOS, 2000: 99).

141Também se pode definir duas fases do pitagorismo: a “liga antiga”, em Crotona, da qual fez parte o médico Alcmeão de Crotona e o astrônomo Filolau, e a “liga posterior”, em Tarento (HIRSCHBERGER, 1965: 39-40).

142Como bem destaca John Burnet, temos não apenas o relato de Teofrasto, “o primeiro a tratar a história da filosofia grega de maneira sistemática” (BURNET, 2007: 39), como também de Platão “para falar dos principais sistemas antigos sendo transmitidos em escolas” (BURNET, 2007: 39).

relevantes e têm seus fundamentos. Certamente Eduard Zeller é um dos precursores do estudo aprofundado do pitagorismo, assim como de outros elementos da filosofia grega, uma vez que é ele quem “traça as bases para a moderna historiografia da filosofia antiga” (CORNELLI, 2011: 24), porém as interpretações de Erwin Rohde, M. F. Cornford, Walter Burkert e Peter Kingsley também são importantes neste desenvolvimento da compreensão do pitagorismo, gerando “três das mais significativas contribuições hermenêuticas do século XX” (CORNELLI, 2011: 70), as quais criaram as ideias do “ceticismo em relação ao valor a ser dado ao testemunho aristotélico, da inserção da filosofia em seu nascer no interior das tradições religiosas de seu tempo, e da influência dos estudos orientalistas sobre a história da filosofia antiga” (CORNELLI, 2011: 70).

Na busca da identificação dos fundamentos e inovações dos pitagóricos e do próprio Pitágoras, temos como grande símbolo a definição de Porfírio, que na *Vida de Pitágoras*, assim define as doutrinas centrais do pensamento pitagórico:

Algumas de suas afirmações ganharam notoriedade praticamente geral: 1) afirma que a alma é imortal; 2) que transmigra em outras espécies de seres vivos; 3) que, periodicamente, o que já aconteceu uma vez volta a acontecer, e nada é absolutamente novo; e 4) que todos os seres animados devem ser considerados como do mesmo gênero. Ao que parece foi mesmo Pitágoras a introduzir pela primeira vez estas crenças na Grécia. (PORFÍRIO apud CORNELLI, 2011: 109).

Como se pode perceber nesta sistematização de Porfírio, as grandes novidades introduzidas na Grécia por Pitágoras e seus seguidores foram justamente suas ideias sobre a *alma*, centralizadas na *imortalidade* e *transmigração* desta, ao lado das ideias do eterno retorno e do parentesco universal. A imortalidade da alma já havia sido apontada por Ferécides, segundo a tradição, assim como tomou espaço nas religiões de mistérios. A transmigração da alma, porém, parece ter sido uma ideia que Pitágoras teria entrado em contato na Índia com o hinduísmo (MARITAIN, 1956: 36), uma vez que esta ideia, denominada *metempsicose* pelos gregos<sup>143</sup>, “desde a Índia até a Grécia, remete-se ao mover-se (...) de uma alma de um corpo para outro” (CORNELLI, 2011: 110).

A palavra *metempsicose* foi apontada como derivada de *psykhé* desde a antiguidade, porém pesquisas recentes têm apontado para a possibilidade de não derivar diretamente de *psykhé*, mas do verbo *empsychoo*, que significa “animar”, tendo relação mais próxima com *psycho*, “soprar” (CORNELLI, 2011: 111). A metempsicose está relacionada também à purificação da alma, uma vez que segundo a ideia da metempsicose, “a alma se origina de um outro mundo e, tendo pecado, deve

<sup>143</sup>Johannes Hirschberger diz que Pitágoras teria se movido na direção do “dualismo órfico” e “metempsicose órfica” (HIRSCHBERGER, 1965: 39), apontando tais ideias como tendo origem órfica, portanto, quando na verdade tal origem é ainda problemática. A proximidade com o orfismo é óbvia, como já mencionado, mas nem por isso o pitagorismo seria uma mistura do âmbito ético-religioso órfico com o científico-filosófico.

agora, jungida ao corpo, levar uma vida de expiação e errante, até chegar, libertada do corpo e do sensível, ser de novo totalmente espírito” (HIRSCHBERGER, 1965: 40).

#### 2.4.4. Empédocles

Como exemplo do pitagorismo na filosofia pré-socrática têm-se o nome de Empédocles em destaque, uma vez que apesar dele não pertencer ao grupo pitagórico, a influência de Pitágoras é evidente em todo seu pensamento<sup>144</sup>, de modo que “a proximidade de Empédocles com o pitagorismo é comprovada, também, nos fragmentos, por grande quantidade de coincidências doutrinárias” (CORNELLI, 2011: 121). Dentre estas coincidências doutrinárias destaca-se a teoria da *metempsicose* a qual aderiu (LEGRAND, 1997: 112), percebida em seus fragmentos<sup>145</sup>.

Sua principal e mais conhecida teoria, porém, é a do *ápeiron* (ἄπειρον), o “ilimitado”, como muitos traduzem. O sentido exato desta palavra, porém, é bastante complicado, sendo que “os intérpretes antigos discutiam já sobre o sentido desta palavra” (RIVAUD, 1962: 30). Seja como for, porém, Nietzsche bem acertou em apontá-lo como intermediário entre Pitágoras e Demócrito, distanciando a filosofia do antigo mito:

Empédocles põe fim à idade do mito, da tragédia, do orgiasmo, mas ao mesmo tempo surge com ele a imagem do grego mais moderno, democrata, orador racionalista, criador de alegorias, homem de ciência. Dois séculos se defrontam nele [...] Pitágoras ou Demócrito, ele flutua entre os dois. (NIETZSCHE apud LEDRAND, 1997: 115).

#### 2.4.5. Demócrito

Nas antigas referências a Demócrito, este costumava ser nomeado junto a Leucipo como representantes do atomismo (HIRSCHBERGER, 1965: 58), sendo porém Demócrito muito mais famoso que Leucipo, de quem se conhece realmente muito pouco. A ideia fundamental de Demócrito é a teoria atômica, segundo a qual o ser único de Parmênides divide-se em partículas extremamente pequenas e indivisíveis, chamadas átomos. Mesmo o pensamento deve ser entendido na lógica atômica, sendo o movimento de átomos. Ao pensamento liga-se a própria *psykhé*, uma vez que, como lembra Aristóteles (*De Anima*, I, 2, 403), “dizem alguns que a alma é sobretudo, e primeiramente, princípio de movimento”, além de dizerem também que “a alma move o corpo em

144 Há quem tenha tentado apontar uma relação direta entre Empédocles e o pitagorismo, de tal forma que “de Zeller a Kinglsey, chegou-se a imaginar um discipulado direto de Empédocles em relação ao protopitagorismo” (CORNELLI, 2011: 121).

145 O caso mais evidente talvez seja um fragmento de suas *Purificações* (*hoi katharmoi*): “Já com efeito eu outrora fui (sucessivamente) menino, menina, arbusto, passarinho e, do mar saltando, mudo peixe...” (EMPÉDOCLES, Diels, B 117).

que se acha, enquanto ela se move” (*De Anima*, I, 2, 406). Como se relacionam a alma e o pensamento? Ora, segundo Aristóteles, “dizia Demócrito que a alma e o intelecto são a mesma coisa” (*De Anima*, I, 2, 404). Assim, tanto o corpo quanto a alma humanos derivam do encontro e movimento dos átomos.

É enquanto resultado do movimento de átomos que Demócrito defenderá uma natureza “divina” da alma, ou seja, trata-se apenas de átomos de qualidade diferenciada, “átomos mais sutis do que os outros, de forma esférica e de natureza ígnea, que, propagando-se por todo o corpo, o vivificam”, como lembra Giovanni Reale (2002: 131). Sendo assim, ambos sendo átomos, “os átomos da alma têm, em todo caso, a mesma natureza material dos do corpo, embora mais perfeitos” (REALE, 2002: 131). Apesar desta lógica materialista, percebe-se que as regras éticas práticas de Demócrito parecem se inspirar “num elevado idealismo” (HIRSCHBERGER, 1965: 61), uma vez que relaciona a alma a uma realidade axiológica diferente do corpo, apesar da sua natureza atômica, afirmando que “a perfeição da alma faz desaparecer as deformidades do físico, enquanto a força do corpo desacompanhada do raciocínio não melhora a alma” (68 B 36 Diels-Kranz), ou ainda que “escolher os bens da alma é escolher os bens divinos; contentar-se com os bens do corpo é contentar-se com os bens humanos” (68 B 37 Diels-Kranz), e ainda que “convém ao homem dar maior atenção à alma do que ao corpo” (68 B 187 Diels-Kranz).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O significado homérico da sombra que vai para o Hades ou da vida que se esvai com a morte, são ideias bastante distantes da concepção posterior platônica-cristã da alma como uma realidade interior humana que é o próprio homem. A sombra só é o homem em fraca medida, pois conforme está no Hades deixa de ser qualquer coisa próxima do ser humano, esvaziando-se da própria realidade. Destino trágico e pessimista, a ideia homérica de *psykhé* em praticamente nada se relaciona com as ideias socráticas de cuidado da alma e recompensas para os bons no além.

A concepção de *psykhé* das religiões de mistério são próximas da homérica mas com características que lhe diferem, tais como as novas possibilidades de realidade no Hades. É certo que o orfismo dentre as religiões de mistério é a que mais se distancia da concepção homérica, tomando uma nova direção e abrindo espaço para a ideia que se construirá no pitagorismo da metempsicose, porém trata-se de primeiros passos sendo necessário um desenvolvimento na ideia de indivíduo, atestada e mesmo realizada com a literatura pós-homérica.

A literatura pós-homérica, seja lírica ou trágica, apresenta uma transformação na ideia de indivíduo em relação ao contexto da obra homérica. O homem já não mais é o conjunto de suas partes do corpo somente, mas é também conjunto das emoções e disposições que movem seu interior. A subjetividade desenvolve-se neste contexto literário e permite que a compreensão da *psykhé* enquanto realidade interna seja possível.

Observando-se os vários sentidos que o conceito de *psykhé* recebe ao longo da história, nota-se a pluralidade de significados sobrepostos que vão se acumulando nas várias camadas de significação deste termo. De uma simples sombra que vai para o Hades, em Homero, a *psykhé* passa a ser tida como imortal, a partir das religiões de mistério, além de representar a individualidade humana desenvolvida na poesia lírica. Por fim, com a filosofia pré-socrática, a *psykhé* é identificada com a individualidade humana junto à ideia pitagórica da transmigração da alma. Certamente nenhum destes sentidos, de Homero aos pré-socráticos, relaciona a alma com a individualidade humana ao nível que o farão Sócrates e Platão, porém já se pode perceber os vários caminhos que este conceito foi dirigido na Grécia Antiga.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AESCHYLUS. Translated by Herbert Weir Smyth, PhD. 2 volumes. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1926. (Loeb Classical Library, Volumes 145 & 146).
- ALVES, Mariana de Souza. “Sófocles, Antígona e os cientistas políticos”, *Achegas*, N. 45, janeiro/dezembro 2012. pp. 75-89.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ARISTÓFANES. As Nuvens. In: PESSANHA, José Americo Motta. (org.). *Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção: Os Pensadores).
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. Traducción de J. Villanueva y E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- AZEVEDO, Cristiane Almeida de. “O delirante Dioniso: o divino da vida a partir do trágico”, *AISTHE*, No. 5, 2010. pp. 18-30.
- BALDWIN, Edward Chauncey. “The Hebrew and the Greek Ideas of Life”, *The Biblical World*, Vol. 36, No. 5, Nov., 1910. pp. 334-344.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Volumes 1 e 2. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of the Soul*. Fourth printing. Princeton: Princeton University Press, 1993. (Mythos).
- \_\_\_\_\_. *The Rise and Fall of the Afterlife*. New York: Routledge, 2002.
- BUONO-CORE, Raúl. “El sentido de la libertad em Atenas y em Esparta”, *LIMES*, Centro de Estudos Clássicos UMCE, Santiago, n. 14-15 / 2002-2003. pp. 46-54.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. Trad. Nilo Odalia. 2 ed. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.
- BURKERT, Walter. *Mito e mitologia*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1991. (Perspectivas do homem).
- \_\_\_\_\_. *Religião grega na época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2007.
- \_\_\_\_\_. “A doutrina socrática da alma” (tradução de Renan Santos), *Revista Digital Terminal*, n. 3, 2014. pp. 6-23.
- BURTON, Ernest D. “Spirit, Soul and Flesh: I. ΠΝΕŪMA, ΨΥΧΗ and ΣΑΡΞ in greek writers from Homer to Aristotle”, *The American Journal of Theology*, Chicago, Vol. 17, No. 4, Oct., 1913. pp.

563-598.

- \_\_\_\_\_. “Spirit, Soul and Flesh: II. רִּיחַ, and נֶפֶשׁ and בָּשָׂר in the Old Testament”, *The American Journal of Theology*, Chicago, Vol. 18, No. 1, Jan., 1914. pp. 59-80.
- CAMPBELL, Lewis. *Religion in Greek Literature: a sketch in outline*. New York & Bombay: Longmans, Green, and Co., 1898.
- CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Vol. I. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1959.
- CARUS, Paul. “The Greek Mysteries, a preparation for Christianity”, *The Monist*, Vol. 11, No. 1, Oct., 1900. pp. 87-123.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaidermann. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. 10 ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1971.
- \_\_\_\_\_. “Da análise dos textos históricos (1887)”, In: HARTOG, François. *O século XIX e a história: o caso Fustel de Coulanges*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003. pp. 313-318.
- CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- CORNFORD, F. M. “Plato and Orpheus”, *The Classical Review*, Vol. 17, No. 9, Dec. 1903. pp. 433-445.
- CORRÊA, Paula da Cunha. *Armas e varões: a guerra na lírica de Arquíloco*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- DETIENNE, Marcel & SISSA, Giulia. *Os deuses gregos*. Trad. Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. (A vida cotidiana).
- DIEL, Paul. *O simbolismo na mitologia grega*. São Paulo: Attar, 1991.
- DIELS, Hermann. “Heraclitus”, In: HASTINGS, James. (Org.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. VI (Fiction-Hyksos). With the assistance of John A. Selbie and Louis H. Gray. New York: Charles Scribner's Sons; Edinburg: T. & T. Clark, 1914. pp. 591-594.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 4 ed. Trad. Pola Civelli. Rev. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994. (Coleção Debates).
- \_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Tópicos).
- ÉSQUILO. *Teatro completo*. Trad. Virgílio Martinho. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.
- FAIRBANKS, Arthur. “The Conception of the Future Life in Homer”, *The American Journal of Theology*, Chicago, Vol. 1, No. 3, Jul., 1897. pp. 741-757.



- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Personal religion among the greeks*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1954.
- FINLEY, Moses I. *A política no mundo antigo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.
- FORDHAM, Frieda. *Introdução à psicologia de Jung*. Trad. Artur Pereira. Lisboa: Editora Ulisseia, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. introducción de Angel Gabilondo y Fernando Funetes Megías. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- FRANCALANCI, Carla. “Antígona e as leis não escritas”, *AISTHE*, No. 1, 2007. pp. 44-51.
- GASKIN, Richard. “Do Homeric Heroes Make Real Decisions?”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 40, No. 1, 1990. pp. 1-15.
- GAZOLLA, Rachel. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- GRIFFIN, Jasper. “Death, Pathos and Objectivity”, In: \_\_\_\_\_. *Homer on Life and Death*. Oxford: Oxford University Press, 1983. pp. 103-143.
- HARRISON, Jane Ellen. *The Religion of Ancient Greece*. London: Constable & Company Ltd, 1921.
- \_\_\_\_\_. *THEMIS: a study of the social origins of greek religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1912.
- \_\_\_\_\_. “Under World (Greek)”, In: HASTINGS, James (Ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. XII (Suffering-Zwingli). With the assistance of John A. Selbie and Louis H. Gray. New York: Charles Scribner's Sons; Edinburg: T. & T. Clark, 1922. pp. 518-519.
- HARTOG, François. “A fábrica da história: do 'acontecimento' à escrita da história – as primeiras escolhas gregas”, *História em Revista*, Pelotas, v. 6, dezembro de 2000. pp. 7-19.
- \_\_\_\_\_. “Invención del Bárbaro e inventario del mundo”, In: \_\_\_\_\_. *Memoria de Ulises: Relatos sobre la frontera en la antigua Grécia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999a. pp. 111-147.
- \_\_\_\_\_. *O século XIX e a história: o caso Fustel de Coulanges*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003a.
- \_\_\_\_\_. “Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história”, *Revista de História*, São Paulo, No. 141, 2º semestre de 1999b. pp. 9-20.
- HEIDEL, W. A. “From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation by Francis MacDonald Cornford” (Review), *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 10, No. 4, Feb. 13, 1913. pp. 103-109.

- HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Antiguidade*. Trad. Alexandre Correia. 2 ed. revista e aumentada. São Paulo: Herder, 1965.
- HOMERO. *Odisseia*, v. 1: Telemaquia. Edição bilingue em três volumes. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*, v. 2: Regresso. Edição bilingue em três volumes. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*, v. 3: Ítaca. Edição bilingue em três volumes. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008b.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Trad. Teresa Louro Pérez. Rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- \_\_\_\_\_. *PAIDÉIA: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. “The Greek Ideas of Immortality: the Ingersoll Lecture for 1958”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 52, No. 3, Jul. 1959. pp. 135-147.
- JUNG, Carl Gustav. *O Eu e o inconsciente*. Trad. Dora Ferreira da Silva. 12 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- KERÉNYI, Carl. *Dionysus: archetypal image of indestructible life*. Translated from german by Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press, 1996. (Mythos).
- \_\_\_\_\_. *Eleusis: archetypal image of mother and daughter*. Translated from german by Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press, 1991. (Mythos).
- KERN, Otto. *Orphicorum fragmenta: collegit*. Berlim: Weidmann, 1922.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos”, *Revista Estudos Históricos*, vol. 5, n. 10, 1992. pp. 134-146.
- LAKY, Lilian de Angelo. “Olímpia, Zeus Olimpo e a construção da identidade grega nos séculos VI e V a.C.”, *Mare Nostrum*, São Paulo, N. 3, ano 2012.
- LEGRAND, Gérard. *Os Pré-Socráticos*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Trad. António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1989. (Perspectivas do homem).
- LÉVÊQUE, Pierre. “A religião grega”, In: VV. AA. *Grécia e Mito*. Trad. Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988. pp. 115-157.
- LORENZ, Konrad. *A demolição do homem: crítica à falsa religião do progresso*. São Paulo:

Brasiliense, 1986.

MARITAIN, Jacques. *Elementos de Filosofia: 1 - Introdução Geral à Filosofia*. Trad. Ilza das Neves e Heloísa de Oliveira Penteado. 4 ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editôra, 1956.

MATTÊI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Filosofia em questão).

MONDOLFO, Rodolfo. *Arte, religión y filosofía de los griegos*. Buenos Aires: Editorial Columba, 1957.

\_\_\_\_\_. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*. Vol. I. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1966.

\_\_\_\_\_. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. Trad. Livia Reale Ferrari. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1969.

\_\_\_\_\_. *Sócrates*. 3 ed. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa. 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

MYLONAS, George E. "Eleusis and the Eleusinian Mysteries", *The Classical Journal*, Volume 43, N. 3, December 1947. pp. 131-146.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NILSSON, Martin P. "Early orphism and kindred religious movements", *The Harvard Theological Review*, Vol. 28, No. 3, Jul., 1935. pp. 181-230.

\_\_\_\_\_. *Greek Folk Religion*. New York: Harper & Brothers, 1961a.

\_\_\_\_\_. *Historia de la religión griega*. Tradución Atilio Gamero. Buenos Aires: Eudeba Editorial Universitaria, 1961b.

\_\_\_\_\_. "The High God and the Mediator", *The Harvard Theological Review*, Vol. 56, No. 2, Apr., 1963. pp. 101-120.

NOTOPOULOS, James A. "Parataxis in Homer: a new approach to homeric literary criticism", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 80, 1949. pp. 1-23.

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. "Considerações sobre a *psykhé* nos poemas homéricos", *Gaia*, Rio de Janeiro, v. VIII, 2008. pp. 7-27.

\_\_\_\_\_. "O conceito de *psykhé* no Fédon", *Existência e Arte – Revista do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Arte da Universidade Federal de São João Del-Rei*, Ano III, No. III, janeiro a dezembro de 2007.

\_\_\_\_\_. "Orfismo, uma nova dimensão do homem grego", *Ágora Filosófica*, Ano 4, No. 2, jul./dez. 2004. pp. 7-19.

- OTTO, Walter Friedrich. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odisseus Editora, 2006.
- PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia: 39).
- PERRY, Ben Edwin. “The Early Greek Capacity for Viewing Things Separately”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 68, 1937. pp. 403-427.
- PÍNDARO. *Odas y fragmentos: (Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas, Fragmentos)*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 2006. 5 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Pindari carmina cum fragmentis*. ed. H. Maehler (post B. Snell). pt. 2. 4th edn. Leipzig: Teubner, 1975.
- PIRES, Carlos Alberto. “Uma leitura da compreensão da imortalidade da alma em Platão”, *Via Teológica*, Curitiba, vol. 2, nº 4, dezembro de 2001. pp. 45-59.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. (Saraiva de Bolso).
- \_\_\_\_\_. *Diálogos* (Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon). Coordenação editorial: Janice Florido. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O banquete*. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010. (Coleção L&PM Pocket, v. 711).
- RAMINELLI, Ronald. “Lucien Febvre no caminho das mentalidades”, *R. História*, São Paulo, n. 122, jan/jul. 1990. pp. 97-115.
- REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- RICHARDSON, Rufus B. “A Trace of Egypt at Eleusis”, *Archeological Institute of America*, Vol. 2, No. 3/4, May – Aug. 1898, pp. 223-232.
- RIVAUD, Alberto. *As grandes correntes do pensamento antigo*. Trad. António Pinto de Carvalho. 2 ed. Coimbra: Arménio Amado, 1962.
- ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Trad. Alaya Dullius. São Paulo: Annablume, 2010.
- ROCHA, Sabrina Magalhães. “Marc Bloch, Lucien Febvre e a historiografia alemã do séc. XIX”, In: Sérgio Ricardo da Mata, Helena Miranda Mollo & Flávia Florentino Varela (org.). *Caderno de resumos & Anais do 2º. Seminário Nacional de História da Historiografia*. A dinâmica do historicismo: tradições historiográficas modernas. Ouro Preto: EdUFOP, 2008.
- ROCHA, Zeferino. “Psyché (ψυχή): os caminhos do acontecer psíquico na Grécia Antiga”, *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, Vol. IV, No 2, junio 2001. pp. 67-91.

- ROHDE, Erwin. *PSIQUE: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Pánuco, México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- ROSA, Wanderley Pereira da. *O dualismo na teologia cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências*. São Leopoldo: 2010. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia.
- SANTANNA, Luiz Alberto Sciamarella. “A história do mental de Lucien Febvre: a iconografia revela a sensibilidade religiosa”, *Projeto História*, São Paulo, n. 37, dez. 2008. pp. 41-52.
- SANTOS, Bento Silva. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade do argumento final*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia: 89).
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Pitágoras e o tema do número*. Edição coordenada por Aluísio Rosa Monteiro Júnior. São Paulo: IBRASA, 2000.
- SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
- SCHÜLER, Donaldo. “O pensamento de Bruno Snell”, *REVISTA USP*, São Paulo, n. 53, março/maio 2002. pp. 196-197.
- SILVA, Bruna Moraes. “Thymós e psykhé nas obras homéricas”, *I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de debates em História Antiga*, Rio de Janeiro, 2010. pp. 57-67.
- SILVA, Regina Célia Bicalho Prates e. “Rodolfo Mondolfo e o início da filosofia grega”, *Trans/Form/Ação*, Vol. 4, São Paulo, 1981. pp. 51-60.
- SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- SNODGRASS, Anthony M. *Archaic Greece: The Age of Experiment*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1981.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Édipo Rei*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010b.
- SOUSA, Renata Cardoso de. “A historicidade dos heróis de Homero”, *I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de debates em História Antiga*, Rio de Janeiro, 2010. pp. 322-336.
- TARBELL, Frank B. “Greek Ideas as to the Effect of Burial on the Future of the Soul”, *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 15, 1884. pp. 36-45.
- TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo: Paulus, 1999. (Filosofia).
- THOMSON, George. “From religion to philosophy”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 73,

1953. pp. 77-83.

\_\_\_\_\_. *Os Primeiros Filósofos*. Vol. I – Estudos sobre a sociedade grega antiga. Lisboa: Editorial Estampa, 1974a.

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. “Psyche: simulacrum of the body or image of the divine?”, In: \_\_\_\_\_. *Mortals and immortals: collected essays*. Edited by Froma I. Zeitlin. New Jersey: Princeton University Press, 1992. pp. 186-192.

\_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia antiga*. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado; Filomena Yoshie Hirata Garcia; Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-394)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VIEIRA, Trajano. “Sobre Bruno Snell”, In: SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005. pp. xiii a xvi.

VON MISES, Ludwig. *Theory and History: an interpretation of social and economic evolution*. Auburn (Alabama): Ludwig von Mises Institute, 2007.

VV. AA. *Grécia e Mito*. Trad. Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. 1 ed. rev. e atual. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.